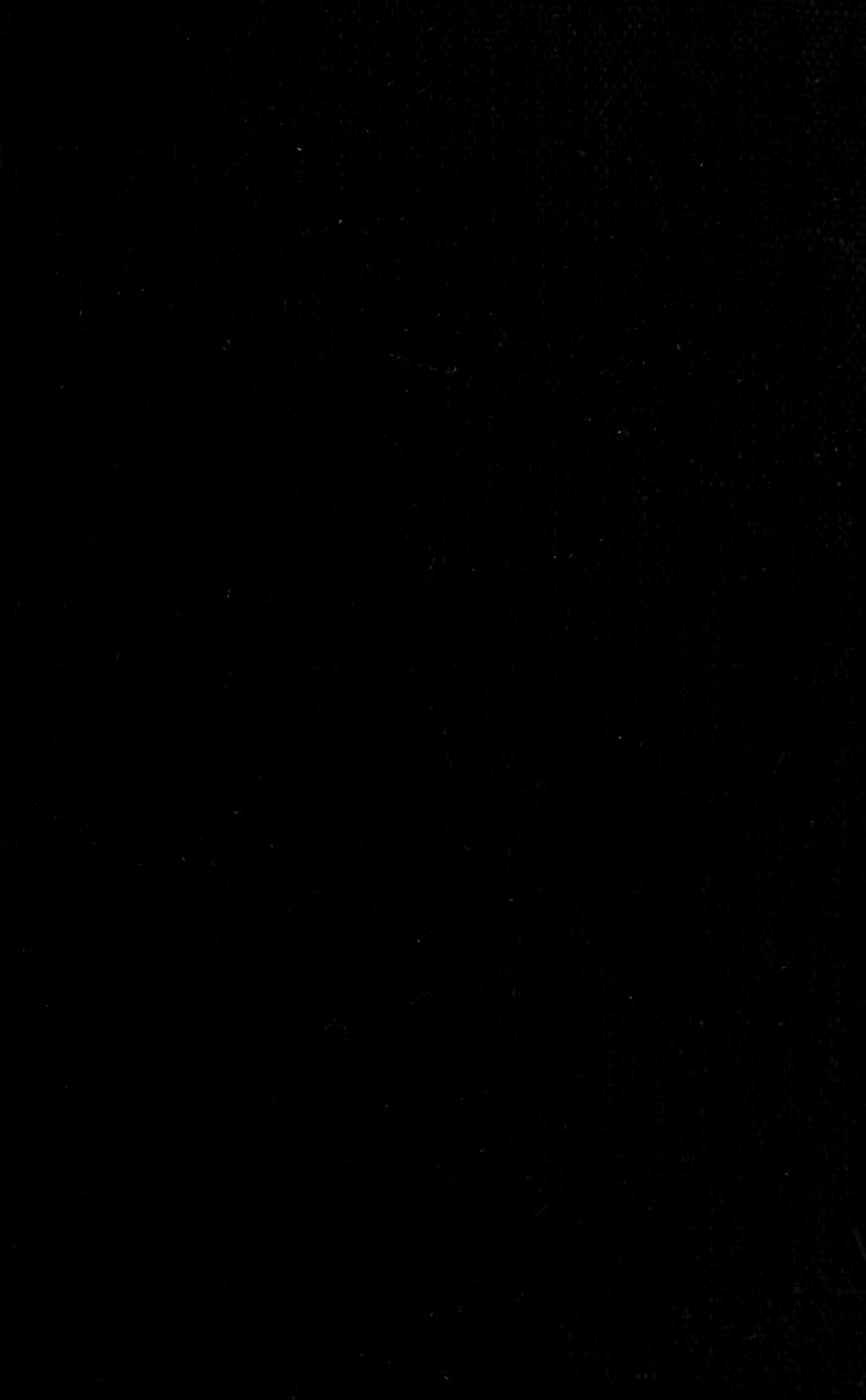


, 80

Les
Deux Aspects de l'Immanence
et le
Problème Religieux

MÊME COLLECTION

ALLO (Bernard), professeur à l'Université de Fribourg (Suisse). — **Foi et Systèmes**. 1 vol. in-16, 3 fr. 50, franco . **4 fr.**

BROGLIE (Abbé de). — **Preuves psychologiques de l'existence de Dieu**. 2e édition. 1 vol., 3 fr., franco **3 fr. 50**

LA MENNAIS (F. de). — **Essai d'un système de philosophie catholique**. *Ouvrage inédit*, recueilli et publié d'après les manuscrits, avec introduction, notes et appendice, par C. MARÉCHAL, agrégé de philosophie. 1 vol. Prix : 3 fr. 50, franco . . . . **4 fr.**

LAPPARENT (A. de), de l'Académie des sciences. — **Science et Apologétique**. 5e édition. 1 vol. 3 fr., franco . **3 fr. 50**

PACHEU (Jules). — **Du Positivisme au Mysticisme**. *Etude sur l'Inquiétude religieuse contemporaine*. 1 vol. 3 fr. 50, franco . . . . **4 fr.**

NEWMAN. — **Grammaire de l'Assentiment**. Traduction et Notes par Gaston PARIS. 1 vol. in-8°, 6 fr., franco **6 fr. 50**

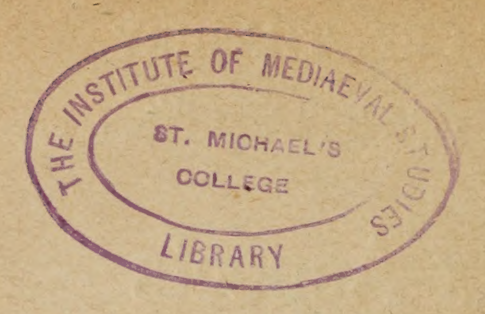
SAINT-AMAND, CHER. — IMPRIMERIE BUSSIÈRE

Abbé ED. THAMIRY
Docteur en théologie
Licencié ès-lettres-philosophie
Professeur à la Faculté de théologie de Lille

Les Deux Aspects de l'Immanence et le Problème religieux

Etudes de Philosophie et de Critique religieuse

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD & Cie
4, RUE MADAME, 4
1908



Nihil obstat

Insulis, die 10 Januarii 1908.
H. QUILLIET, S. Th. Dr
Librorum censor ex officio.

IMPRIMATUR

Cameraci die 12 Januarii 1908.
† FRANCISCUS, Arch. Coadj.

PERMIS D'IMPRIMER A PARIS

Paris, le 24 Janvier 1908.
P. FAGES v. g.

Lettre de Monseigneur BAUNARD, *Recteur des Facultés catholiques de Lille, à M. l'abbé E. Thamiry.*

CHER MONSIEUR LE PROFESSEUR,

Lorsque j'eus la satisfaction et l'honneur de présider la soutenance de votre Thèse de Doctorat en philosophie et théologie sur la doctrine de *l'Immanence et les Raisons séminales*, je me souviens qu'à première vue je fus très favorablement impressionné par sa belle ordonnance. C'était la clarté dans les hauteurs. Je fus heureux — c'était justice — de vous en féliciter.

L'argumentation, de laquelle vous sortîtes à

votre honneur, n'ayant porté que sur une partie trop restreinte du vaste sujet que vous aviez embrassé, j'en éprouvai quelque regret pour vos auditeurs. C'est ensuite que je vous offris le conseil de traduire, ou mieux de transformer votre savante thèse latine en un livre, qui ayant sur elle l'avantage de parler français à des esprits français, leur rendrait plus accessibles les profondeurs métaphysiques, où votre pensée nous convie à chercher avec vous la solution d'un des plus hauts problèmes philosophiques de nos jours.

Aussi bien, ce problème, avais-je pris l'idée de son importance dans ces graves paroles d'une des conférences de Mgr d'Hulst : « La seule cosmogonie, qui ait jamais fait figure en face de la doctrine du Dieu créateur est la Philosophie de l'Immanence. — Elle emprunte aux conceptions philosophiques d'aujourd'hui un intérêt si puissant qu'elle peut être regardée comme le seul en-

nemi du spiritualisme qui mérite d'être compté » (1).

Le Monisme, qui la synthétise nous enveloppe et nous déborde de toutes parts. C'est l'arbre de la science du bien et du mal planté dans notre terre et notre siècle. Il appuie son pied sur l'immanence, sa racine ; il porte à son faîte l'athéisme, son fruit ; et ses rameaux couvrent le monde.

Ce n'est pas, j'en conviens, sans un certain air de grandeur que trône ce roi de l'Ecole, pour usurpateur qu'il soit. La simplicité de cette conception unitaire du monde et des mondes, ramenant l'ensemble des choses à un seul principe et à une même cause primordiale, originelle, immanente, en faisant un grand tout engendré et régi par une même force, de laquelle les divers phénomènes physiques et psychiques

(1) Cf. Mgr d'HULST, *Confér. de Notre-Dame*, 1892. — 1re conf., p. 24 et notes, p. 407.

sont les manifestations, et dont le déterminisme est la loi nécessitante, fatale, astreignant tout l'être, y compris notre propre personnalité : un tel système, dis-je, n'est pas sans en imposer aux intelligences éprises de vastes généralisations. L'empire de la science appartient aujourd'hui à cette écrasante majesté. En Allemagne, Ernest Hæckel, Edouard de Hartmann, Schopenhauer ; en France, Taine, Vacherot, Guyau, Fouillée ; aux Etats-Unis, le Dr Paul Carus, etc., etc., ne jugent et ne jurent que par lui. Nouvelle et universelle révélation faite à l'humanité du XIXe siècle, pour pouvoir se passer de l'ancienne, et dont ils se proclament les uns les prophètes ou les messies, les autres les prosélytes ou les apôtres.

Mais, quelles que soient les brillantes conquêtes du monisme et l'éclat de son règne, il n'en reste pas moins que l'immanence éternelle, sur laquelle repose son trône est bien l'hypo-

thèse la plus renversante pour la raison humaine, puisque, plaçant la cause de l'univers dans l'univers même, elle conduit à l'impossible conception d'un monde qui se serait fait lui-même, et qui en définitive serait un effet sans cause. Cela étant, à quoi tient donc ce « trop puissant crédit », que Mgr d'Hulst lui reconnaissait tout à l'heure, et qu'il mettait à l'actif de récentes conceptions scientifiques, et de faits nouveaux qui les ont fait naître ?

Ces faits sont nombreux : transformations chimiques, affinités électives, réfections de cristaux dans leurs eaux-mères, etc., etc. ; autant de phénomènes qui ont induit à penser que la matière renferme des principes d'activité propre, qui sont de son essence même et forment comme le mystérieux réservoir de forces constitutives, équivalentes à un pouvoir créateur. De ce chef, le vieux dieu de la métaphysique, ouvrier sans emploi, était mis en disponibilité à jamais ; et

vous rappelez, mon cher ami, l'outrageuse parole d'Auguste Comte invitant la science moderne « à le conduire respectueusement à la frontière, en le remerciant de ses services provisoires ».

C'était beaucoup se hâter de conclure et de nier. Car enfin ces découvertes et applications dues au progrès des sciences, et desquelles on voulait faire *a priori* bénéficier exclusivement la thèse athée, ne pouvaient-elles pas s'adapter, et plus raisonnablement, à la donnée théiste ?

C'est alors, mon cher collègue, qu'en votre qualité de philosophe, vous intervenez pour une une solution qui rend à l'esprit son repos, en rendant à la raison ses droits et au Dieu créateur sa place nécessaire dans le monde. Prenant les faits pour ce qu'ils sont, et les conclusions pour ce qu'elles valent, vous ne vous contentez pas, suivant votre claire méthode, d'exposer d'abord, puis de critiquer ensuite l'hypothèse

du monisme dans chacun des domaines de la pensée contemporaine envahis par lui, cosmogonie, métaphysique, psychologie, morale, apologétique, même théologie. Mais sur le même terrain vous apportez « les solutions positives et très autorisées d'une théorie philosophique qui, plus ou moins précise suivant les époques, s'est dressée en face de l'hypothèse d'immanence absolue... C'est la théorie des *raisons séminales*, ou, si l'on veut, en termes plus modernes, la théorie de *l'Immanence relative* ».

Je ne viens pas refaire votre livre, cher Professeur. Livre de conscience comme de science, il accorde au monisme tout ce qu'il peut lui accorder. Il ne nie pas ceux des faits qui sont constatés et certains ; il reconnait, il salue les énergies natives et vitales de la nature ; même, il ne leur refuse pas le nom de causes efficientes ; mais *causes secondes* seulement, et qui en appellent une Première.

Car enfin cette puissance évolutive des corps, ces principes d'activité qui, sous certaines influences, passeront à l'action et produiront la vie, d'où viennent-ils et de qui? — Qui donc les a mises là originairement et qui les a faites telles pour l'œuvre et pour l'heure de leur éclosion, de leur explosion, de leur évolution? Ici, il faut répondre; l'agnosticisme ne peut éternellement abriter son silence systématique dans le mystère des causes. Le monisme, lui non plus, ne satisfait pas l'esprit, quand, identifiant contre toute logique la cause et les effets, le principe et le terme de l'action, il s'en remet à l'hypothèse d'un dynamisme immanent; pour expliquer un monde ainsi nécessité à trouver en lui-même sa propre cause efficiente, fatale, impersonnelle, inconsciente. Ce qui en définitive se solde par cette pétition de principe : « Elle y est, parce qu'elle y est ». Mais est-ce là répondre?

On ne peut le faire vraiment qu'en superposant à la série de toutes les causes secondes une cause première, cause transcendante, souveraine, intelligente et libre, laquelle s'impose nécessaire, initiale, absolue, vivante, la cause enfin, celle qui s'est nommée elle-même « l'Alpha et l'Oméga, le principe et la fin ». *Deus est ultima ratio rerum.* Dieu ! tel est ce « bout de la chaîne, duquel Bossuet dit qu'il faut le tenir ferme, pour ensuite étendre l'autre bout aussi loin que nous pourrons ». Nous étendrons donc à la nature cette primordiale et constante vertu de l'immanence, mais de l'immanence reçue, que nous appellerons immanence *relative*, réservant le nom d'immanence *absolue* à l'unique et éternelle source de la vie universelle, qui est le sein de Dieu. Telle est la distinction fondamentale, où git la solution de la capitale question, à laquelle sont suspendues nos croyances comme nos destinées. Le nœud ainsi

présenté puis dénoué, vous pouvez, cher philosophe, inscrire en tête de votre substantiel ouvrage : *Les deux aspects de l'Immanence et le problème religieux.*

Mais, nous dira-t-on, dans tout cela qu'y a-t-il donc de nouveau ? quoi de nouveau dans la question : quoi de nouveau dans la réponse. Et que nous apprendra ce livre ? Le nouveau qu'il nous apprendra c'est précisément qu'il n'y a rien de moins nouveau que la théorie cosmogonique qu'il propose. Et c'est en cela qu'elle trouve son autorité et son originalité.

Vieille de vingt siècles, représentée par ce qu'il y eut de plus haut en génie et en sainteté, née dans la méditation, servie par l'observation, cette doctrine est celle qui, sous le nom de théorie des *raisons séminales* a passé du platonisme ou philonisme alexandrin, aux Pères de l'Église et à la Scholastique du Moyen-Age, par une succession presqu'ininterrompue de penseurs et

d'exégètes tels que le juif Philon, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Athanase, saint Basile, saint Hilaire, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin. N'ignorant ni ne méconnaissant ces vertus infuses et immanentes aux corps, ces grands hommes en firent la base de leur cosmogonie, mais pour de là s'élever à la première vérité de la théologie. Les deux derniers surtout, Augustin et Thomas d'Aquin ont formulé la théorie des raisons séminales en des termes tels, qu'on dirait que la philosophie moderne n'a fait que les traduire. « Puissances originairement et primordialement enfermées dans le fond intime des éléments ; forces latentes, capacités et dispositions secrètes, toujours subsistantes, mais attendant pour passer de la puissance à l'acte, pour propager, pour évoluer, des influences favorables et opportunes. Provocations à l'être qui naissent des relations mutuelles entre les éléments, actions et réactions, *per mutuam*

actionem et passionem. » Energies productrices, qu'ils appellent des causes : « Le monde, dit saint Augustin, est gros de causes génératrices, *mundus gravidus est causis nascentium.* Mais, causes secondes encore une fois, déposées là originairement et simultanément par un premier Auteur. Aussi bien, dit saint Augustin, Dieu créa tout en une seule fois : *Deus omnia simul creavit.* Voilà, conclut-il, de quelle sorte il faut concevoir le monde : *ita mundus cogitandus est.* C'est la conception à la fois scientifique et religieuse.

Tels sont vos glorieux ascendants et répondants, mon cher ami. Et ce ne sont pas de médiocres parrains pour votre excellent livre, que ces grands esprits de nos plus grands siècles, y venant de concert réciter le *Credo* à la gloire finale du Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, du visible et de l'invisible.

Je m'arrête à la partie cosmogonique de votre

enseignement, celle de la conception du monde de la nature. Mais j'ai le devoir d'ajouter que plus profond et plus vif encore est l'intérêt qu'il présente, quand vous étudiez au même flambeau des « raisons séminales » l'homme et l'humanité : *le problème de l'âme, le problème du dogme, le problème de la morale, le problème dè l'apologétique.* C'est donc bien *l'Immanence et le Problème religieux* tout entier, qui se dresse ici suivant le titre même de l'ouvrage.

J'ai hâte de faire remarquer, si on ne l'a fait déjà, que dans son ensemble et dans chacune de ses parties, ce problème, tel que vous l'étudiez, correspond exactement aux questions doctrinales synthétisées, élucidées ou mulctées par S.S. Pie X dans sa récente encyclique *Pascendi*. A ce nouveau point de vue, mon cher ami, c'est un service très opportun, très actuel, que vous venez de rendre à la vérité, à la science, à l'Eglise, à tant d'âmes enlisées dans ces ques-

tions où le pied leur manque et où le flot les recouvre. Vous, cher Professeur, vous possédez tout ce qu'il faut pour les tirer de là avec le désir de le faire.

Vous savez par état les choses dont vous parlez et vous en parlez bien. Vous ne procédez pas par voie d'objurgation ni de déclamation, mais par voie de raisonnement et de persuasion, cherchant ce qui rapproche et non ce qui divise ; respectant la bonne foi de vos contradicteurs et honorant la vôtre par l'acceptation des faits, quand ils sont démontrés. N'ignorant pas d'ailleurs que c'est en entrant nous-mêmes dans la pensée des autres, que nous pouvons espérer les faire entrer dans la nôtre, vous faites consister le progrès à découvrir ce qu'on ignore, mais sans oublier ce qu'on sait ; reliant au progrès, que vous aimez, la tradition, que vous vénérez, et ainsi appelant les esprits à la paix et à l'unité dans la charité et dans la vérité qui délivre,

mais assuré que la vérité pleine, comme l'enseigne saint Paul ne se trouve que dans « l'assujettissement de toute intelligence *in obsequium Christi* » toujours vivant dans son Église.

C'est bien ainsi que je comprends l'œuvre apologétique de nos Universités, et l'esprit dans lequel je provoque et j'encourage spécialement la nôtre à y travailler. Vous venez, vous, d'y débuter solidement et heureusement dans ces trois cents pages pleines d'idées, si pleines qu'elles doivent s'y trouver à l'étroit, si je ne m'abuse. Elles sont elles aussi des semences qui appellent leur développement et leur épanouissement.

Faites les évoluer. Je rêve pour vous, cher jeune ami, d'une vie, d'une longue vie consacrée tout entière à de beaux et utiles travaux d'exposition, de démonstration et de défense doctrinale. Là est votre vocation, et, croyez-moi, je n'en connais pas qui soit plus belle que celle-

là, et qui finalement donne à la vie plus de joies, de vraies joies, *gaudium de veritate*.

Je suis bien heureux, mon cher ami, de vous offrir ce public témoignage de mes sentiments d'affectueux dévouement, bien fidèle.

BAUNARD.

PRÉFACE

L'histoire de la pensée humaine se déroule presque entière autour de deux ou trois questions, que l'étude n'épuise jamais. Chaque génération y revient; elle reprend les solutions antérieures pour les reviser, les transposer et, s'il y a lieu, les transformer, suivant les nécessités du moment.

Parmi ces problèmes éternellement posés, il en est un, que l'on agite sans cesse, parce qu'il exige de chacun une solution effective, personnelle et pratique; c'est le problème de notre relation avec le monde et avec Dieu: Autour de moi se développe un monde qui m'apparaît comme une harmonie d'activités, qu'est-il? d'où vient-il? comment s'organise-t-il? Quel rapport ai-je avec les autres êtres, moi qui suis partie de ce monde? Le monde se suffit-il à lui-même et suis-je la plus belle et maîtresse pièce de cet organisme, que perfectionne une incessante évolution? ou bien, le monde est-il

l'œuvre d'un principe supérieur, de qui tous les êtres dépendent, et à qui je suis comptable de ma conduite ?

§ I. — Importance du problème

Ces questions ne hantent pas seulement l'esprit des philosophes, elles sont au premier rang des préoccupations des savants, qui cherchent à deviner l'énigme de l'univers. Parce qu'il est homme, en effet, et a besoin de faire son métier d'homme, le savant ne tarde pas à se doubler d'un métaphysicien. Malgré qu'il en ait parfois, ses conclusions éclosent en hypothèses, qui bientôt le fascinent, comme si à leur démonstration était intéressée la fécondité de sa vie elle-même. — Est-il un Dieu supérieur au monde ? — *Cette question rarement exprimée conditionne, et on le voit bien, toutes les explications et passionne tous les débats. Témoin les efforts dépensés pour échafauder et défendre l'hypothèse d'un évolutionnisme intégral. On s'en éloigne pour quelque temps après les décisives expériences de Pasteur, mais, à peine signale-t-on la formation spontanée des cristaux de glycérine, que plusieurs ne cachent pas leur désir de trouver là un cas de génération spontanée. Pour cela, il est vrai, il faut faire du*

cristal un être vivant : on se met à la besogne. On relève des analogies, on parle de génération, de nutrition, d'accroissement, de régénération des cristaux : métaphores ingénieusement empruntées au spectacle de la vie organique, mais enfin simples comparaisons dont on a le grand tort d'abuser. D'une similitude tout extérieure et parfois assez lointaine on passe à l'affirmation d'une identité (1).

Si l'on commet cette erreur, c'est que les esprits sont dominés par ce que Driesch appelle « le dogme mécaniciste ». L'on est persuadé a priori *qu'un arrangement de molécules suffit à produire les phénomènes vitaux. Le principe vital, dès lors, n'est plus qu'un mot désignant la synthèse des composants chimiques ; quant à l'âme, elle n'est plus occupée à animer le corps de l'homme, elle est simplement en termes de conscience l'expression des phénomènes physiologiques... Avec elle périrait la légende métaphysique, entraînant dans un pareil destin toutes les affirmations religieuses.*

Ainsi se nourrit la secrète espérance de conclure enfin que l'Univers se suffit à lui-même et que, selon la parole d'Auguste Comte, il est temps de reconduire aux frontières le vieux Dieu de la métaphysique en le remerciant de ses services provisoires.

(1) Cf. V. Grégoire, *Le Mouvement antimécaniciste en biologie*, p. 14.

Sans doute, une poussée vigoureuse se dessine aujourd'hui contre le mécanicisme; sans doute aussi de nombreux évolutionnistes perdent confiance en leur hypothèse et en viennent à la considérer pour ce qu'elle est réellement : un heureux moyen de grouper et d'exposer les faits. M. Yves Delage déclare même que « s'il existait une hypothèse scientifique autre *que la descendance pour expliquer l'origine des espèces, nombre de naturalistes abandonneraient leur opinion actuelle comme insuffisamment démontrée* » (1). — *Il y a bien l'hypothèse créationniste : l'auteur et l'organisateur du monde n'a-t-il point eu le pouvoir de créer des êtres, représentant en un plan harmonieux tous les degrés de perfection, ou encore n'a-t-il pu déposer dans la nature des* raisons séminales, *germes destinés à évoluer dans des circonstances favorables, ainsi que le pense saint Augustin?... Mais ces conceptions ne se formulent pas indépendamment de l'idée d'un Dieu distinct du monde : beaucoup les déclarent non scientifiques* (2). *Ils*

(1) Cité par M. Dastre, *Revue des Deux Mondes*, 1[er] janvier 1903, *Une nouvelle théorie de l'origine des espèces.*

(2) Cf. Haeckel, *Histoire de la Création*, p. 307 : « Si l'on rejette l'hypothèse de la génération spontanée, force est d'avoir recours au miracle d'une création surnaturelle. » — De cet état d'esprit, qui amène certains savants à contester un fait d'expérience pour l'unique raison qu'il gêne une théorie préconçue, on trouve de curieux exemples, avec citations à l'appui, dans le livre du D[r] J. Grasset. *Les limites de la biologie*, p. 156-164.

veulent que les hypothèses métaphysiques n'envahissent pas la science, et ils oublient que leur monisme n'est lui-même qu'une hypothèse métaphysique suggérée par des analogies phénoménales et donc toutes superficielles.

Cette préoccupation religieuse ou plutôt antireligieuse est tellement coutumière à certains, qu'elle tyrannise et enchaîne leur pensée, au point qu'ils ne peuvent plus concevoir qu'on s'attache à l'étude des questions scientifiques en toute liberté d'esprit. Ils mesurent tout le monde à leur aune, et soupçonnent une arrière-intention métaphysique, chez tous les savants, qui professent le catholicisme. Ce leur est une raison pour tâcher d'infirmer les conclusions les mieux établies. Naguère encore M. Duhem avait à protester contre une accusation de ce genre.

Parce que l'illustre savant avait émis une théorie physique, où perce « sa défiance vis-à-vis d'une explication complète de cet Univers par lui-même, telle que la rêve le mécanisme », M. Abel Rey (1) *caractérise l'œuvre de M. Duhem d'un mot qui, selon lui, doit la rendre suspecte : « elle est la philosophie scientifique d'un croyant ». Il semble bien, ajoute-t-il* (2), *que M. Duhem « a succombé à la tentation commune, il a fait de la*

(1) Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1904 ; *La philosophie scientifique de M. Duhem*, p. 699.

(2) Ibid., p. 733.

métaphysique. Il a eu une idée de derrière la tête... » *Celui-ci ne s'y est pas trompé et a traduit lui-même la pensée de M. Abel Rey, qui* « *a voulu dire que les croyances du chrétien avaient plus ou moins consciemment guidé la critique du physicien : qu'elles avaient incliné sa raison à certaines conclusions* ». *Ces paroles sont de M. Duhem* (1), *qui n'a point de peine à montrer qu'il a travaillé en pleine indépendance intellectuelle. Il décline en effet toute préoccupation métaphysique, car il admet avec M. Blondel* « *qu'il n'y a pas plus accord ou conflit possible entre la science et la métaphysique, qu'il n'y a rencontré entre deux lignes placées dans des plans différents* » (2). *Il s'attache à montrer qu'un principe de physique* théorique *n'étant qu'une* « *forme mathématique propre à résumer et à classer les lois constatées par l'expérience* » (3), *n'est qu'une construction idéale, et par conséquent ne peut atteindre en rien l'objet de la métaphysique, qui est la réalité objective.*

Nous n'avons pas à discuter cette position originale, mais le fait, qu'elle semble nouvelle et attire l'attention des savants, démontre qu'un grand nombre d'entre eux ont pensé, et dans de

(1) Cf. *Annales de Philosophie chrétienne*, octobre 1905, *Physique de croyant*, p. 45.

(2) *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine...*, p. 6.

(3) Cf. *Annales de philosophie chrétienne*, *loc. cit.*, p. 59.

certaines limites (1) *pensent encore avec raison, atteindre par leur science un côté de la réalité concrète ; ils pensent toucher eux aussi en une de ses manifestations phénoménales l'objet de la métaphysique, et apporter leur contribution à l'étude des problèmes qu'elle pose. Si c'est la « tentation commune », elle trahit l'irrésistible besoin qu'éprouve l'homme de soulever un coin du voile, qui lui dérobe son origine et sa destinée.*

Les moralistes et les sociologues sont encore plus intéressés à ce débat, car leur science tout entière est conditionnée par la signification que revêt à leurs yeux l'existence humaine. Or, la définition du sens de la vie, de son orientation nécessaire, des progrès auxquels elle peut aspirer, des devoirs qui s'imposent à elle, est le corollaire obligé de la solution apportée au problème cosmologique.

Si notre Univers n'a pas son explication en lui-même, s'il est l'œuvre d'un Etre transcendant, qui semble l'avoir ordonné à un but, cet Etre a pu imposer à ses créatures des lois physiques et morales, dont le respect les conduira à leur fin : l'homme a donc des devoirs. Au contraire, si l'homme est lui-même le but de l'évolution uni-

(1) M. Duhem le reconnaît aussi, *ibid.*, p. 58 : « On peut donc, sans déraisonner, parler d'accord ou de désaccord entre un fait d'expérience ou une loi d'expérience d'une part, et, d'autre part, une proposition de Métaphysique ou de Théologie. »

verselle, la plus haute manifestation de la Divinité immanente au monde, il n'est responsable de sa conduite devant personne. Il est l'auteur de la loi morale ; il est la loi morale elle-même vivante et agissante, puisqu'il devient Dieu et que tout diviniser c'est tout absoudre. Tel sera, paraît-il, le lot de l'humanité future, quand « il n'y aura plus le sous-homme, mais le surhomme... Contrairement à la légende chrétienne qui dit que Dieu s'est fait homme, l'homme se fera Dieu le jour où il aura su s'émanciper et fonder la société nouvelle » (1).

§ II. — Nature du problème

La lutte est donc entre deux conceptions métaphysiques, disons même entre deux religions. Les adversaires du catholicisme en effet ne dissimulent pas leur intention de fonder une religion nouvelle avec ses dogmes, son culte et sa morale.

Dans son livre La Religion, la Morale et la Science, *après des vues empruntées à Aug. Sabatier* (2) *sur l'évolution de la croyance, M. Buisson*

(1) J. Guesde, discours reproduit par le *Réveil du Nord*, 11 mars 1905.

(2) Cf. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire.*

expose les dogmes nouveaux que possèdera la Religion nouvelle. *En tête se trouve l'affirmation de* l'immanence du divin *en nous* : « *Il n'y a pas de choses divines qui ne soient humaines, c'est au cœur de l'humanité que réside le divin... Je suis homme et rien de divin ne m'est étranger* » (1). *A ces dogmes on ajoutera certains rites empruntés à la religion positiviste, dont le culte est déjà organisé en l'honneur des grands hommes, — puis les cérémonies socialistes, telles que le baptême et la première communion laïques, — et même, afin de plaire aux intellectuels, d'agréables applications de l'art et de la science* (2).

Mais pour compléter la religion, il restait à inventer la morale : la formule est trouvée. M. Léon Bourgeois la propose, c'est la Solidarité (3). *Que depuis plusieurs années repose en elle l'espérance d'exprimer enfin la morale pratique de la* religion de l'avenir, *personne n'en doute. M. Fouillée en parlait dès 1901 dans la* Revue des Deux-Mondes *et M. L. de Contenson en 1903 y écrivait* : « *Il semblerait, en effet, qu'aux œuvres mutualistes, dans la pensée de ceux qui les célèbrent, soit dévolue la redoutable mission d'être l'application pratique de cette doctrine de la* solidarité, *mise naguère à la mode. De même*

(1) Cf. F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science*, p. 254 et 255.

(2) Cf. F. Buisson, *ibid.*, p. 191 et suiv.

(3) Cf. le livre de M. Bourgeois, sous le titre *Solidarité*.

que pour d'autres, les œuvres charitables sont elles-mêmes la conclusion logique et effective de la morale chrétienne, la mutualité, selon nos penseurs, est la forme scientifique d'altruisme, qui doit tenir lieu de dévouement au prochain dans la nouvelle religion, *qu'on nous promet* » (1). *C'est au point qu'on peut lire, dans le* Petit catéchisme de morale laïque et socialiste *de Léonie Rouzade* (2) :

ACTE DE FOI

Je crois en la Terre, créatrice de toute matière ;
Je crois en la Raison, créatrice de toute justice;
Je crois en la Solidarité. créatrice de toute puissance.

« *La race humaine a ces trois choses, la race humaine peut fonder la Perfection, la race humaine fondera la Perfection. Ainsi soit-il. Ainsi sera* ».

L'évolution opérera ces merveilles. C'est en effet sous la forme d'un monisme évolutionniste, que se présente la doctrine opposée au christianisme. Elle a pour principe, que l'univers est constitué dans une immanence absolue, *qu'il ne dépend point d'une puissance supérieure : Dieu, s'il existe, n'est qu'un idéal ou ne se réalise que dans « le cosmos*

(1) Cf. *Revue des Deux-Mondes*, 1er juillet 1903, *Les sociétés de secours mutuels.*

(2) Imprimerie Nouvelle, rue Cadet, 11, cité par MICHEL LE FRANÇOIS, *Le Plan Maçonnique*, p. 17.

avec ses imperfections et ses lacunes » (1). — *En face d'elle le christianisme, sans rien nier de l'énergie des causes secondes ni de la fécondité des activités immanentes à l'homme ou à l'univers, professe que ces activités ne jouissent que d'une* immanence relative. — *Tels sont les deux aspects sous lesquels on peut considérer la notion et le fait de l'immanence* (2).

Ces deux conceptions ne sont pas nouvelles. Elles s'opposent dès les premiers âges de la philosophie et se développent parallèlement en un conflit toujours renaissant.

La première revêt une forme précise dans le

(1) Cf. Etienne Vacherot, *La Métaphysique et la Science*, t. III, p. 278.

(2) Pour éclairer les problèmes que nous aurons à discuter, il est nécessaire de définir la notion d'immanence et d'en indiquer l'origine : L'IMMANENCE EST LE CARACTÈRE DE TOUTE ACTIVITÉ, QUI TROUVE DANS LE SUJET, OU ELLE RÉSIDE, SON PRINCIPE ET SA FIN (*in manere*). Le type de cette activité est l'activité vivante, parce qu'elle naît de la spontanéité essentielle au vivant et parce qu'elle a pour terme l'épanouissement des énergies constitutives de ce même être. Il en est ainsi dans l'ordre intellectuel et moral comme dans l'ordre physiologique. — Mais ce système clos est-il tellement fermé qu'il se suffise à lui-même et ne puisse rien recevoir du dehors ? — ou bien, est-il capable de s'enrichir de données extérieures et parfois nécessaires, comme la nourriture l'est à l'activité immanente du corps ? — C'est le problème et il se pose non seulement pour l'homme considéré individuellement, mais encore pour l'Univers considéré dans son ensemble : c'est même historiquement sur ce dernier point que s'est d'abord soulevé le débat.

système stoïcien, où le monde est considéré comme un animal, dont les puissances se déploient par un progrès continu. L'évolution vitale a donc servi de type à l'hypothèse, en même temps qu'elle fournissait la métaphore qui l'exprime : *un feu intelligent est le germe de toutes choses, la Raison séminale* (Λόγος σπερματικός). — *Plus tard, la même expression sera reprise par saint Augustin, mais dans son interprétation originale, elle traduira non plus une doctrine d'immanence absolue, mais une doctrine d'immanence relative. La prédication du christianisme, en effet, a posé le problème sous un jour nouveau : Dieu est affirmé distinct du monde ; il en est le créateur. Dès lors, l'univers n'apparaît plus comme un système hermétiquement clos, et si les êtres, qui le composent, jouissent d'une activité immanente,* leur immanence n'est pas plus absolue que celle du vivant, capable de recevoir du dehors certaines nourritures : *elle admet une influence extérieure.*

§ III. — Actualité du débat

Sous des noms parfois divers, ces deux interprétations se retrouvent à presque toutes les époques, et nous les rencontrons aujourd'hui dans la lutte

du monisme et du catholicisme. La récente Encyclique Pascendi gregis *le constate en un passage, où elle oppose l'un à l'autre les* deux aspects *que peut revêtir la notion d'immanence : « ...Nous demandons si elle (la doctrine de l'*immanence divine) *laisse Dieu distinct de l'homme ou non : si distinct, en quoi diffère-t-elle de la doctrine catholique et de quel droit rejeter la révélation extérieure ? Si non distinct, nous voilà en plein panthéisme. Or, la doctrine de l'*immanence au sens moderniste, *tient et professe que tout phénomène de conscience est issu de l'homme en tant qu'homme. La conclusion rigoureuse, c'est l'identité de l'homme et de Dieu, c'est-à-dire le panthéisme* » (1).

C'est là précisément ce que nous nous efforcerons d'établir en étudiant dans ses origines historiques et philosophiques aussi bien que dans ses conséquences religieuses la mentalité contemporaine, qui désormais portera le nom de modernisme.

Ses origines ou plutôt son renouveau au XXe siècle, nous le ferons voir plus bas, remontent à la Critique de la Raison Pure *et à la* Critique de la Raison Pratique. *Lorsque Kant « donne à l'humanité, au monde et à Dieu même pour principe unique la morale, le devoir, que fait-il autre chose, dit M. Hanotaux, que d'arracher à l'âme allemande son secret, que d'achever ce que Luther*

(1) Cf. édit des *Questions Actuelles*, p. 63.

avait ébauché, que de proclamer une fois de plus la doctrine qui supprime la hiérarchie et les intermédiaires, pour ramener tout à la conscience individuelle » (1). *Il fait plus, en déclarant illusoire toute investigation métaphysique, il enferme l'âme en une immanence absolue et la condamne dès lors à l'*Agnosticisme.

*A ce même point d'arrivée aboutit le mouvement positiviste. Par méfiance à l'égard des spéculations de cette Raison, que Kant avait tant exaltée, il déclare sans valeur toute conclusion qui dépasse le cercle des phénomènes. — Ainsi en partant d'exagérations opposées, les deux grands courants de la pensée contemporaine se rencontrent dans une théorie de l'Inconnaissable. Au delà de notre expérience s'ouvre un océan qui, disait Littré, vient battre notre rive et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile. Nul ne peut s'y aventurer raisonnablement ; aussi ne nous reste-t-il plus qu'à nous replier sur nous-mêmes et à contempler les phénomènes qui jaillissent des profondeurs de notre conscience individuelle. Nous n'avons pas d'autre source de connaissance et c'est d'elle que naissent par l'*évolution immanente de la vie, *toute science, toute foi et toute morale. C'est la thèse même du protestantisme libéral auquel plusieurs s'efforcent de ramener le catholicisme* (2).

(1) Disc. de récept. à l'Académie : éloge de Challemel-Lacour.

(2) Cf. Decret *Lamentabili exitu*, prop. LXV.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si la transposition d'une telle doctrine dans le domaine des questions religieuses engendre ce modernisme, *dont l'encyclique* Pascendi gregis *expose la genèse et les conséquences avec une merveilleuse netteté.*

« *L'agnosticisme n'est que le côté négatif dans la doctrine des modernistes; le côté positif est constitué par ce qu'on appelle l'*immanence vitale. *Ils passent de l'un à l'autre en la manière que voici. Naturelle ou surnaturelle, la religion, comme tout autre fait, demande une explication. Or, la théologie naturelle une fois répudiée, tout accès à la révélation fermé par le rejet des motifs de crédibilité, qui plus est, tout révélation extérieure entièrement abolie, il est clair que, cette explication, on ne doit pas la chercher hors de l'homme. C'est donc dans l'homme même qu'elle se trouve et comme la religion est une forme de vie, dans la vie même de l'homme. Voilà l'*immanence religieuse » (1)...

« *Le philosophe ouvre la marche*; *suit l'historien ; puis, par ordre, la critique interne et la critique textuelle. Et comme le propre de la cause première est de laisser sa vertu dans tout ce qui suit, il est de toute évidence, que nous ne sommes pas ici en face d'une critique quelconque, mais bien* agnostique, immanentiste, évolutionniste » (2).

(1) P. 9.
(2) P. 51.

Tout le flot des erreurs modernistes découle donc d'une philosophie empoisonnée par le préjugé d'immanence absolue.

Cette notion d'immanence jouit de nos jours d'une telle faveur que ses fervents l'érigent en dogme. A les entendre, quiconque ne l'admet pas ne compte plus en philosophie : « Le principe d'immanence, écrit M. E. Le Roy, n'a pas toujours été bien compris. On s'en est fait un monstre, tandis que rien n'est plus simple, ni en somme plus évident. On peut dire qu'en avoir pris conscience claire est le résultat essentiel de la philosophie moderne ; qui refuse de l'admettre ne compte plus désormais au nombre des philosophes ; qui ne parvient pas à l'entendre marque ainsi qu'il n'a point le sens philosophique » (1).

Ces paroles à coup sûr ne portent pas à conséquence, et pour violentes qu'elles soient, ne donnent point à leur auteur le pouvoir d'accaparer, — en la faussant par ses exagérations, — une conception qui, sous un de ses aspects peut être juste et féconde en philosophie.

*L'immanence est un caractère de la vie intellectuelle et morale comme de la vie physiologique. Nul plus que saint Thomas n'eut la claire vision de l'importance de ce fait. Et si, selon l'expression de l'Encyclique : « Pour ce qui est de l'*immanence, *il est assez malaisé de savoir sur ce point la vraie*

(1) Cf. *Dogme et Critique*, p. 9.

pensée des moderniste, tant leurs opinions y sont divergentes » (1), *la pensée de saint Thomas au contraire, et nous le montrerons par des textes décisifs, est d'une netteté parfaite. Au moyen de la* théorie des raisons séminales *qu'il emprunte à saint Augustin, il marque d'un trait précis la ligne de démarcation qui sépare notre conception de l'immanence réelle mais* relative *d'avec les doctrines de l'immanence* absolue, *dont les formes diverses (l'Encyclique le fait remarquer)* (2) *ne sont que des applications plus ou moins franches du monisme.*

Celui-ci par ses multiples ramifications envahit tous les domaines de la pensée contemporaine : métaphysique, psychologie, morale, apologétique, théologie même. Il y apporte des solutions négatives et désastreuses. Nous aurons à les critiquer, mais nous irons au-delà. — L'esprit en effet n'est point satisfait d'apercevoir les contradictions d'un système faux, si l'on n'a rien à lui proposer à la place : il n'est en repos que s'il aboutit à des conclusions positives. Or, celles-ci nous sont offertes par une théorie qui, plus ou moins précise selon les époques, s'est dressée en face de l'hypothèse d'immanence absolue, Nous l'avons déjà nommée, c'est la théorie des raisons séminales, *ou, si l'on veut, en termes plus modernes, c'est la* théorie de l'immanence relative.

(1) P. 29.
(2) *Ibid.*

A la suite de saint Thomas, qui l'a portée à son plus haut point de précision, nous l'utiliserons pour faire le départ entre ce qu'il y a d'éternellement vivant et ce qu'il y a d'exclusif et d'exagéré dans les solutions qui se réclament d'un fait dont nous sommes loin de contester la réalité et l'importance.

Mais avant d'aborder les nombreux problèmes qui mettront en concurrence les deux interprétations de ce fait devant les esprits du XXe siècle, il est d'un puissant intérêt de considérer à travers l'histoire leurs origines, *leurs* progrès *et leurs* diverses fortunes. *Ce préliminaire nous fera mieux connaître le sens et la portée précise de chacune d'elles, en même temps qu'il montrera une fois de plus, que si les éléments fondamentaux des solutions, c'est-à-dire les données du problème et l'énergie intellectuelle qui les travaille, ne changent guère, les perspectives philosophiques varient cependant et s'enrichissent sans cesse.*

LES

DEUX ASPECTS DE L'IMMANENCE

ET LE PROBLÈME RELIGIEUX

CHAPITRE PREMIER

—

Les deux aspects de l'immanence à travers l'histoire

§ I. — Leur évolution depuis les débuts de la philosophie jusqu'à la fin du moyen age

1° Le concept d'immanence absolue. — a) *Origine.* — La doctrine de l'immanence absolue semble inspirer les premiers efforts de la philosophie. — Sous le voile de poétiques fictions, les Indous enseignent que le monde est produit par l'évolution d'un germe contenu dans un œuf d'or (1). Les Sages de la Grèce

(1) Cf. Abel Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda*. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes, fascic. 36 et 53.

ne conçoivent pas sous un autre aspect l'origine de leur cosmos, mais plus exigeants, ils essaient de déterminer la nature du principe, d'où toutes choses seraient sorties. En leur inexpérience, ils s'imaginent résoudre d'un seul coup l'*énigme de l'univers*. A travers quelques observations superficielles, ils pensent entrevoir l'élément primordial du monde : eau, air ou feu. Et cet élément ne leur semble pas inerte, mais vivant, puisqu'il possède en lui la raison de tout le développement futur. Leur système est donc bien un *hylozoïsme* assez confus, voire un panthéisme plus ou moins indécis. « Anaximène, dit Cicéron, enseigna que l'air était Dieu, qu'il était immense, infini et toujours en activité » (1). Quant au principe du Tout, ils le considèrent comme un germe. Cela ressort des expressions mêmes, par lesquelles ils le désignent fréquemment. Empédocle parle des quatre éléments ou racines des êtres, ῥιζώματα ; Anaxagore appelle les substances élémentaires, des semences, σπέρματα. Celles-ci, d'autre part, ne se développent pas à l'aventure, elles évoluent suivant un rythme déterminé, suivant la loi qu'Héraclite attribue au progrès du « feu toujours vivant » (2). Démocrite est plus net encore en ce point, lorsqu'il dit que tous les êtres naissent de la « raison » et de la nécessité » (3).

(1) *De natura deorum*, I, 10.
(2) Fragm. 27.
(3) Fragm. 41, et cf. L. MABILLEAU, *Hist. de la philos. atomistique*, liv. II, p. 30-50.

A partir de ce moment, l'attention est attirée sur ces raisons, λόγοι qui président à l'organisation de l'univers. — Leur notion, malheureusement, est encore imprécise. Bientôt, la rhétorique utilitaire des sophistes oppose les unes aux autres les théories physiques, ce qui augmente encore la confusion. Alors naît la défiance à l'égard des spéculations sur la nature elle-même (1).

Socrate revient à l'étude des concepts, qui lui apparaissent comme distincts de la matière : « Il s'y réfugie », dit-il (2). Mais ces concepts, toujours en relation avec l'expérience, dont ils ont été dégagés par « la division selon les genres » et par « l'induction », semblent bien vite à plusieurs être l'essence des choses. Ainsi, dans le *Sophiste*, nous voyons plusieurs philosophes, « amis des concepts » (3), se servir d'une telle interprétation pour combattre le matérialisme. Platon, lui-même, n'avance-t-il pas que le monde a sa source dans l'union des formes ou idées μῖξις εἰδῶν? Il est vrai que son *Démiurge*, qui, dans le *Timée* semble être un principe immanent à l'univers, paraît généralement comme une cause efficiente distincte du non-être qu'il organise.

On connaît les attaques d'Aristote contre la théorie des Idées, modèles éternels ou essences des choses. Il reproche à son maître de leur donner une

(1) Cf. Cl. Piat, *Socrate*, chap. I et II.
(2) *Phedon*, édit. H. Estienne, p. 99, d.
(3) *Sophiste*, *ibid.*, p. 248, a.

existence substantielle en un monde suprasensible. Pour lui, au contraire, l'essence n'existe pas en dehors des êtres, elle est *immanente* aux individus ; c'est elle qui *informe* la matière et la meut : aussi en est-elle inséparable. Mais comme « il est évident que la forme et la cause sont identiques » (1), la cause n'est plus en dehors des êtres ; elle est à la fois source d'existence et principe d'activité, elle actue la puissance de la matière première (2).

D'ailleurs, si cette matière aspire à revêtir la forme, qui l'achèvera, c'est qu'un obscur désir la travaille sans cesse (ὄρεξις). En sa puissance, en effet, réside la forme comme un germe ou une énergie latente. Aussi l'éduction des formes ne requiert pas l'intervention d'une cause étrangère, comme l'ont enseigné les philosophes de l'Ecole en exposant l'argument du Premier Moteur. A cela suffit, dit Aristote, la présence du souverainement aimable et désirable, qui, à titre de cause finale, éveille l'amour au sein de la matière et provoque le déploiement immanent de ses énergies : « L'être immobile meut comme objet d'amour. Tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et la terre » (3), mais la source de ce mouvement est dans le chaos éternel. — Il est facile de voir ici comment la théorie de l'acte et de la puissance, qui domine toute

(1) Cf. *Derniers analytiques*, liv. II, n° 2, édit. Bekker, t. I, p. 90. a. 15.

(2) *De l'âme*, liv. II, *ibid.*, p. 412, a. 9.

(3) *Métaphys.*, liv. XI, *ibid.*, p. 1072, a. 24-25.

la philosophie d'Aristote, suppose en la matière l'existence d'énergies latentes, auxquelles n'est pas refusée quelque lueur de désir et partant d'intelligence (1).

b) *Complète expression de l'hypothèse.* — Il n'y a pas plus de générations spontanées dans l'ordre spirituel que dans l'ordre matériel, et la théorie d'Aristote nous mène tout près de l'hypothèse stoïcienne des *raisons séminales*. Zénon de Cittium, témoin des difficultés dans lesquelles le dualisme embarrasse Platon et Aristote, n'aura qu'à revenir au panthéisme d'Héraclite, pour formuler en toute sa netteté la doctrine de l'immanence absolue de l'univers. « Le stoïcisme, dit Ravaisson, fait redescendre dans la matière la pensée, dans la puissance l'action, et la métaphysique dans une physique nouvelle » (2). Le feu est la semence de toutes choses. En lui sont contenues les raisons de tout progrès et les germes des formes futures : ce sont les raisons séminales λόγοι σπερματικοί.

Dieu est la raison séminale du monde : il organise la matière, la pétrit pour ainsi dire et en fait tous les êtres. Ceux-ci semblent donc composés de deux éléments, la matière d'abord et puis la cause qui est leur raison séminale, parcelle de l'âme du monde (3). Seulement ces éléments, indissoluble-

(1) Nous voyons aussi combien saint Thomas a dû modifier profondément cette théorie capitale, liée au dualisme d'Aristote.

(2) *La métaphys. d'Aristote*, t. II, p. 26.

(3) Cf. Sénèque, *Epist. ad. Lucil.*, 65.

ment accouplés, sont corporels ; ils sont produits l'un et l'autre par l'évolution d'un principe unique qui, à la façon d'un vivant, déploie ses énergies par une opération immanente : c'est l'hylozoïsme arrivé à sa perfection (1).

Les stoïciens grecs ou romains ne changèrent rien à cette conception. — Seul avant le Christianisme, Philon essaya de la transformer.

Juif, il a la notion d'un Dieu transcendant au monde, mais la création *ex nihilo* lui semble impossible. Et pourtant il est dévoré par le désir de montrer que la Bible renferme l'énoncé des plus beaux systèmes de philosophie. C'est pourquoi il tente une conciliation entre les doctrines de Moïse, de Platon et de Zénon. Les interprétations panthéistiques de la kabbale lui sont une précieuse ressource. Elles lui permettent d'assimiler le *Verbe* des platoniciens, à la *Sagesse* des Hébreux et à l'*Ame universelle* des stoïciens. Cependant une difficulté l'arrête, c'est l'existence de la matière. Cette chose, dont l'essence a été successivement atténuée par les philosophes, et qui de chaos (μίγμα), est devenue l'indéterminé ἀορίστον, puis le non être (μὴ ὄν), l'embarrasse et lui semble indigne d'être identifiée avec Dieu. Aussi il l'en sépare, et pour combler l'intervalle, il suppose des *puissances divines*, sortes d'anges, de verbes incorporels, auxquels commande un Verbe suprême, « image de Dieu et paradigme

(1) Cf. Baeumker, *Das Problem der Materie*, p. 354.

des choses ». Puis, au milieu de théories très flottantes au sujet des fonctions et de la nature de ce Verbe, Λόγος, successivement appelé Raison souveraine, homme idéal, deuxième Dieu (1), il finit par le présenter comme le germe et la raison séminale de l'univers (2).

Il revient donc à la conception stoïcienne, mais son système est un stoïcisme à rebours en ce sens que son Dieu est spirituel et antérieur à la matière. C'est de Lui que tout émane.

A ce moment, tandis qu'Ammonius Saccas et ses disciples s'épuisent à adoucir comme par des cascades à l'infini l'écoulement du divin dans la matière, la doctrine chrétienne se répand à travers le monde, affirmant en toute netteté, que l'univers est substantiellement distinct de Dieu.

2° Le concept d'immanence relative. — a) *Ses débuts*. — Suivant la mode Alexandrine, les chrétiens se font une gloire de reprendre et de préciser, en la dépouillant de ses indécisions panthéistes ou dualistes, la tradition platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne (3). Ils considéraient en effet la philosophie de leurs prédécesseurs comme une préface à l'enseignement révélé, et ils entreprirent de l'adapter à l'exposé de leur foi. Ainsi saint Justin emprunte

(1) Cf. Ritter, *Hist. de la philos.*, t. IV, p. 341 et 357.
(2) Cf. Philon, *De la création du monde*, § 13, p. 9 ; § 40, p. 28.
(3) Cf. Léon XIII, *Encycl. Æterni Patris.*

à ses contemporains l'expression « raisons séminales », lorsque, dans sa deuxième apologie, il dit et répète que Dieu a répandu dans l'antiquité les semences de son Verbe κατα σπερματικοῦ λογου (1). Et c'est même, ajoute-t-il, pour avoir développé ces semences de vérité qu'Héraclite, Musonius et plusieurs stoïciens ont été l'objet de persécutions (2)... Faisant une apologie de sa croyance, saint Justin transpose dans l'ordre intellectuel la conception des raisons séminales (3) : ce sont elles qui nous rendent si facile et si naturelle la connaissance de Dieu (4). Non pas qu'il les confonde avec les illuminations de la grâce, il s'en défend (5), mais il les considère comme un reflet en nous de la raison divine.

Le même souci préoccupe Clément d'Alexandrie, qui s'efforce de découvrir « les étincelles de la lumière du Verbe » (6) chez les grecs et aussi chez tous les hommes, puisque « pour le Verbe il n'est pas de Cimmériens » (7). Et il trouve en « ces semences du Verbe » (8) l'explication de cet élan de l'âme vers Dieu et du témoignage, que lui rend

(1) *II Apolog.*, édit. Otto, chap. VIII, § C.
(2) *Ibid.*, chap. XIII, § C.
(3) Cf. J. Didiot, *Log. surn. subj.*, p. 468.
(4) *Ibid.*, « Εμφύτον πάντι γένει ανθρώπων σπέρματα του Λόγου. »
(5) *Ibid.*, chap. XIII, § D.
(6) *Exhortat. aux Grecs*, chap. VII, édit. Migne, P. G., t. VI, col. 113.
(7) *Ibid.*, ch. IX, édit. Migne, *ibid.*, col. 121.
(8) *Strom.*, liv. I, chap. XIII, édit. Migne, *ibid.*, col. 395.

« une âme naturellement chrétienne » (1). Le mot est de Tertullien ; il montre que cette doctrine est commune aux grecs et aux latins : l'intelligence organisatrice Λόγος est distincte de la matière, qu'elle ne rejoint plus par une série d'émanations ; et, à la ressemblance de cette raison divine, l'homme a reçu des énergies intellectuelles et morales. On les désigne d'un nom païen, mais qui n'a plus rien de panthéiste : *les raisons séminales*.

Cette solution ne laissa pas en repos les gnostiques, qui abusèrent du prologue de l'évangile de saint Jean. Désireux d'expliquer le monde sans faire appel à la création *ex nihilo*, ils reprirent la tradition de Philon et multiplièrent à l'envi les éons. De Simon le Magicien aux Elcésaïtes, à Ménandre et à Valentin le nombre de ces intermédiaires entre Dieu et l'univers matériel s'élève jusqu'à la trentaine. Enfin Plotin résume tous leurs efforts en un vaste système où l'Etre, le Verbe et l'Ame, par des émanations successives, se rapprochent de la matière intelligible et éternelle. La matière sensible n'en est que l'image, mais elle contient des germes d'activité οὐ 'έπι τῆς ὕλης λόγος (2).

b) *Ampleur de la théorie chez saint Augustin et saint Thomas.* — Les livres de Plotin (3), ou ceux

(1) Cf. Tertull., *Apolog.*, chap. xvii, édit. Migne, P. L., t. I, col. 377.

(2) Cf. Barthélémy Saint-Hilaire, *Hist. de l'Ecole d'Alex.*, p. 108 et passim. Cf. Funck, *Hist. de l'Eglise*. trad. Hemmer, t. I, p. 115-130.

(3) Cf. Saint Augustin, *Confess.*, liv. VII, ch. ix, § 13.

de ses disciples, posèrent de la même façon le problème cosmologique devant l'esprit de saint Augustin. Ce dernier conserva donc la distinction entre les raisons causales qui sont dans le Verbe, et les *raisons séminales* qui résident dans la matière, « puissances actives et passives, d'où découlent tous les effets naturels des êtres » (1). La manière, dont il développe sa théorie, laisse entrevoir les diverses influences qui ont agi sur lui. Platonicien d'abord, il découvre dans le Verbe les raisons idéales, causes de l'univers ; puis, à la façon des Alexandrins, il multiplie les intermédiaires qui séparent les modèles éternels d'avec les raisons séminales (2). Celles-ci existent dans le monde corporel, où elles semblent esquisser le plan divin, que l'univers doit réaliser : leur évolution y pourvoira. Les stoïciens n'avaient pas dit autrement (3) ; mais à la suite de saint Justin, saint Augustin utilise la conception des raisons séminales dans le domaine de la pensée et de l'action. Notre naturel désir de connaître en effet, nos sympathies spontanées, ne germent pas en nous, sans que leur semence ne soit en notre âme (4). Et voilà

(1) Cf. Saint Thomas, *S. théol.*, I, p., q. cxv, art. 2, in c.
(2) *Ibid.*
(3) Cf. Erasmi *Comment. de genesi ad litter.*, liv. VII, c. xxii, édit. Migne, P. L., t. XLVII, col. 345 : « Sequitur Augustinus stylum philosophorum, qui omnibus seminalem rationem σπέρματίκου λόγου fuisse docebant...»
(4) Cf. Saint Augustin, *de Trinit.*, liv. III, ch. ii et v, édit. Migne, P. L., t. XLII, col. 871 et 874.

que les principes premiers de la raison et les préceptes universels de la conscience morale revêtent l'aspect de raisons séminales (1) ; nous dirons plus tard la justesse et les avantages de cette assimilation. Saint Augustin va plus loin encore et à maintes reprises il semble considérer la grâce du *don initial* de la loi (*initium fidei*), comme une raison séminale d'ordre surnaturel (2). Mais ce dernier progrès est encore indécis ; il était réservé à saint Thomas de l'achever.

Celui-ci, dans les discussions qu'il engage avec les Arabes au sujet de l'activité des corps, emprunte, et il le dit expressément (3) le concept des *raisons séminales* à saint Augustin ; il en démontre à son tour la nécessité. Seulement il veut éviter toute illusion verbale, tout danger de se laisser « piper par les mots ». Pour cela il note avec soin, que l'expression en cause contient une métaphore tirée du monde des vivants, et ne doit point être prise à la lettre. Sous le bénéfice de cette restriction, il étend la solution des raisons séminales aux problèmes de la matière, ainsi qu'aux problèmes de la connaissance et de l'activité : capacités, affinités (4),

(1) Cf. *De Trinit.*, liv. X, c. I, n° 1, édit. Migne, P. L., t. XLII, col. 971 ; et liv. VI, c. I, n° 3, *ibid.*, col. 888 ; et liv. XII, ch. XV, n° 24, *ibid.*, col. 1011.

(2) En quoi il suit SAINT AMBROISE, *De vocat. gentium*, liv. II, chap II, édit. Migne, P. L., t. XVII, col. 1109.

(3) S. *theol*, I, p., q. CXV, art. 1, in c.

(4) Cf. S. *theol.*, I, p., q. CXV, art. 2, ad 4, où il reprend une parole de saint Augustin, *de Trinit.*, liv. III, c. IX,

aptitudes constitutives de la raison (*habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem*) (1), semences de vertus (*seminalia virtutum* (2). Puis, procédant par analogie, il estime que par rapport à la béatitude céleste la grâce joue le même rôle qu'une raison séminale par rapport à un effet naturel (3).

La théorie possède alors toute son ampleur. A chaque étape de son développement elle a grandi en importance : purement *cosmologique* au début chez les stoïciens, elle est devenue *psychologique et morale* sous l'influence des maîtres du Didascalé et des apologistes des deux premiers siècles ; elle s'avance au seuil de l'ordre *surnaturel* avec saint Augustin, enfin elle y pénètre dans une certaine mesure avec saint Thomas.

Dans son ensemble elle est le meilleur rempart contre le panthéisme parce qu'elle en montre l'évidente exagération et l'orgueilleuse fausseté ; mais surtout, parce qu'elle excelle à faire le départ entre la vérité et l'erreur. Elle nous met à l'abri de toute funeste confusion : elle reconnaît et pose en sa pleine

édit. Migne, P. L., t. XLII, col. 878 : « Sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium. »

(1) Cf. *S. theol*, Iª IIæ, q. LI, art. 1, in c.

(2) *Ibid.*

(3) *S. theol.*, I p., q. LXII, art. 3, in c. « Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem sicut *ratio seminalis* in natura ad effectum naturalem ; unde gratia semen Dei nominatur ».

lumière le fait de l'immanence, en même temps qu'elle démontre avec une égale certitude que l'immanence d'un être, loin d'être violée par une influence extérieure, la suppose, la postule, la réclame, en a besoin pour se développer normalement.

§ II. — Du moyen age au XXe siècle : retour a la doctrine d'immanence absolue

1° Cause. — Mais « la vérité ne gouverne les esprits qu'à condition de les reconquérir sans cesse ». Cette parole de Lacordaire est singulièrement profonde. Si les mêmes problèmes se posent en effet à chaque époque, ils exigent cependant des solutions en harmonie avec l'atmosphère intellectuelle du moment. Or, la belle théorie des raisons séminales n'eut pas le bonheur d'être renouvelée suivant les besoins du XIVe et du XVe siècle.

Englobée dans le discrédit, que jetèrent sur la philosophie de l'Ecole les subtilités d'Occam ou les abus du formalisme, elle céda la place à un renouveau de panthéisme.

Les idées néoplatoniciennes, en effet, n'étaient pas mortes. De l'Egypte, elle avaient été importées en occident au IVe siècle par un habitant de Memphis,

appelé Marc. Imbu des théories gnostiques, il avait prêché en Espagne une doctrine empreinte de manichéisme. Priscillien le suivit (1). Il enseigna que les puissances divines (les θεῖαί δυνάμεις de Philon) : anges, esprits, âmes humaines ne sont que des extensions et prolongements du principe supérieur ; tandis que la matière, le corps du Christ excepté, émane d'un autre principe, inférieur celui-ci. Après la conquête de l'Espagne par les Germains cette doctrine fit de grands progrès en Gaule (2).

Vers la même époque les traductions latines de Boèce y mirent en circulation les idées alexandrines. Nous en retrouvons des traces chez Scot Erigène (3), au IXe siècle, puis chez Abélard (1143) (4), Amaury de Bène et David de Dinant (1200) (5), plus encore au XIVe siècle chez le célèbre Maître Ekkard, dont le faux mysticisme efface toute distinction réelle entre Dieu et le monde (6).

Bientôt, avec la Renaissance, les commentaires panthéistes, que les Arabes avaient émis sur les œuvres d'Aristote, sont repris. Pomponat (1462-1525) travaille en ce sens à Padoue ; Marsile Ficin (1433-1499) à Florence abuse des raisons séminales dans son

(1) Cf. Funk, *Hist. de l'Eglise*, trad. Hemmer, t. I, p. 115-128.

(2) *Ibid.*, p. 217.

(3) *De divisione naturæ*, III, n° 17.

(4) Cf. Denziger, n° 312.

(5) Cf. S. Thomas, *S. théol.*, I p., q. IV, art. 8, in c.

(6) Cf. Denziger, n° 434.

interprétation de Plotin ; enfin J. Pic de la Mirandole (1463-1494) essaie d'amalgamer le néoplatonisme avec les théories de la kabbale. Au siècle suivant, Jordano Bruno voit en Dieu la monade des monades, qui, par une nécessité interne, crée une matière inséparable de lui et pleine de raisons séminales (1). Vanini fait Dieu immanent aux forces de la nature, tandis que, selon Jacob Boehme (1575-1624) Dieu n'acquiert de réalité que par l'évolution du monde.

La doctrine de l'immanence absolue retrouve donc une vie nouvelle : elle est revenue à l'étape alexandrine. Après une courte période de scepticisme, elle va reprendre son développement à travers les temps modernes.

2° Etapes de ce retour. — a) *Le problème cosmologique*. — La révolution cartésienne favorise ce retour aux conceptions antiques. Le Mécanisme, concevant la matière comme purement inerte, nie d'une part l'existence des raisons séminales dans l'atome, et, d'autre part, il exagère la distinction entre le corps et l'âme, qui le meut par la glande

(1) Cf. Lange, *Hist. du matéralisme*, trad. française, t. I, p. 215. « Elle (La matière) ressemble à l'accouchée, qui par des efforts convulsifs pousse l'enfant hors de son sein. La matière n'existe pas sans les formes, bien au contraire elle les contient toutes et en développant, ce qu'elle porte en elle-même de voilé (il germe vivo, λόγος σπερματικός), elle est en réalité toute la nature et la mère des vivants. »

pinéale. Il prépare ainsi l'occasionnalisme de Malebranche. — Dieu seul agit : « Il n'y a qu'une vraie cause parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu (1) ». Spinoza, lui aussi, n'admet qu'une cause. Disciple de Descartes par la rigueur géométrique de ses déductions, mais bien plus disciple des rabbins et de Jordano Bruno par l'esprit de son système, il pose *sa nature naturante* déroulant ses attributs et ses modes par un progrès immanent. — C'est la résurrection de la doctrine d'immanence absolue sous son aspect *cosmologique*.

Leibniz aboutit à une conception voisine. Il a vu les faiblesses du Mécanisme, vrai seulement à la surface des choses, et il sent la nécessité d'une énergie intime, même dans les corps inorganiques. Il leur attribue donc une activité, qu'il conçoit sur le modèle de la sienne, activité vivante, donc immanente. Mais, sa monade n'a point de fenêtres par où quelque chose y puisse entrer ou sortir ; toute action réciproque paraît impossible. Chaque monade est dès lors isolée en son immanence (2). Elle ne se développe qu'en vertu d'un ressort interne, elle est semblable à un germe intelligent, puisque doué de perception et d'appétition, qui déploie ses énergies en une évolution vitale λόγος σπερματικός. Elle n'est d'ailleurs nullement distincte de Dieu quant à son essence et elle existe en lui de toute éternité. « Les

(1) *Recherche de la vérité*, liv. VI, 2[e] partie, ch. III.
(2) Cf. LEIBNIZ, *La Monadologie*, n[os] 3, 7, 10, 18.

possibles, avant le *fiat* divin, sont comparables à des germes, où est entièrement préformé l'être qui est susceptible de naître. La naissance n'est que le développement de ces germes » (1). Ces paroles du meilleur commentateur de Leibniz font invinciblement songer à ces *raisons séminales*, contenues dans l'*Ame du monde*. Ce dynamisme immanent est donc avec les nuances personnelles à Leibniz comme une reprise de la physique stoïcienne.

b) *Le problème psychologique et moral.* — Avec Kant le problème se restreint à l'ordre intellectuel et moral. Tous nos phénomènes psychologiques sont le produit de notre propre activité. Saint Thomas s'exprimait de la même façon. Il avait reconnu après les Pères d'Alexandrie et saint Augustin, la nécessité d'aptitudes ou d'énergies intimes, constitutives de la raison théorique et pratique, principes de penser et d'agir (2). Mais il voyait en elles de pures puissances, que l'intellect agent et possible élève à l'acte sous l'influence et la direction de l'expérience. Celle-ci agit la première, elle fournit des représentations, sur lesquelles opère l'intellect pour dégager et formuler les principes universels.

(1) Cf. E. Boutroux, *La Monadologie*, p. 132, n° 3 : et p. 167, n° 1 : « L'action créatrice de Dieu... c'est une production ou allongement comme celui d'un rayon qui jaillit d'une source de lumière, c'est une sorte *d'émanation*, car les possibles, qui préexistaient, dans l'entendement divin, ne s'en distinguaient pas *substantiellement* ».

(2) S. *theol.*, I p., q. LXXIX, art. 12, in c.

Kant au contraire, soucieux avant tout de montrer contre Hume, que ces principes universels ne sont pas un produit de l'expérience, coupe l'âme humaine de toutes ses communications avec les autres substances. Sans doute il lui laisse une fenêtre ouverte sur le dehors, par où entrent les phénomènes, la matière donnée de nos connaissances ; mais cette matière n'apparaît à l'esprit qu'à travers les Formes pures de la Sensibilité, les Catégories de l'Entendement et les Idées de la Raison. Dès lors, la pensée n'a plus à s'adapter aux choses pour les comprendre ; elle est la seule et indépendante organisatrice de notre science du monde, et cela par des énergies immanentes, sur lesquelles l'extérieur n'a aucune prise : ma pensée, comme le Démiurge antique, impose ses lois à l'univers, qu'elle me fait connaître. — De même ma volonté autonome est seule l'auteur de la loi morale ; et cette loi, qui a son origine dans la personne humaine, y trouve aussi son terme : agis de telle sorte, que la personne soit considérée *comme une fin.* Cette morale sans principe ni terme transcendant renferme toute l'activité dans son sujet : elle ne commande que l'évolution immanente de la nature humaine : « Ζῆν ὁμολογουμένως φύσει », c'est la vieille conception stoïcienne de l'immanence absolue dans *la vie psychologique et morale.*

c) *Le problème de l'ordre surnaturel.* — Les successeurs de Kant ne purent s'en tenir à ce dualisme du moi et des noumènes inconnaissables. L'inconnaissable, en effet, est comme s'il n'existait pas pour

nous. Si le moi pensant organise le monde ; si les choses n'existent que dans la mesure où il les pense, il est le véritable créateur : il pose le non-moi. Et par une démarche analogue à celle des stoïciens, qui, après le dualisme de Platon et d'Aristote, arrivèrent au panthéisme, on aboutit au monisme évolutionniste.

Cette doctrine de Fichte a été justement appelée « un spinozisme retourné avec l'idée maîtresse de la morale de Kant comme centre de révolution » (1). Le moi est pour lui la forme éminente de l'*Absolu*. Ce n'est plus la substance divine, qui « nature naturante » produit le monde par une dérivation et une dégradation à l'infini ; c'est un germe obscur, qui, dans son perpétuel devenir, produit tous les êtres et s'élève jusqu'à l'homme, où l'*Absolu* prend conscience de lui-même. Tel est aussi le système de Schelling. L'absolu devient ensuite l'*Idée* de Hégel, la *Volonté* de Schopenhauer, l'*Inconscient* de Hartmann, le *Temps joint à la tendance au progrès* de Renan, l'*Idéal* de Vacherot, l'*Humanité* de Comte, l'*Axiome éternel* de Taine, etc...

Comme il supprime toute séparation entre le monde et Dieu, ce monisme efface toute distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Il dénie toute transcendance à ce dernier, qui ne serait qu'une conception jaillissant d'un besoin irrésistible de l'âme : « Le surnaturel, dit M. F. Buisson,

(1) Cf. M. BLONDEL, *L'évolution du spinozisme*, p. 20.

n'a jamais eu besoin d'être imposé à l'âme humaine par voie démonstrative, c'est l'âme humaine elle-même qui l'impose au monde sans hésiter. C'est l'effort éternel et en quelque sorte l'infatigable palpitation de l'âme humaine haletante après l'infini » (1). Le surnaturel n'est donc que le fruit d'une évolution de l'esprit, il ne dépasse pas, en fait, les limites de notre nature ; au contraire de ce que nous enseigne la religion catholique, il est d'origine immanente.

Enfin, pour bien marquer sa tendance à envahir le domaine religieux, cette philosophie affecte de présenter ses affirmations sous des vocables théologiques (2). Elle répète que l'humanité entière est une incarnation de Dieu, que son progrès amènera une *rédemption* nouvelle, quand « l'homme se fera Dieu », quand « il n'y aura plus le soushomme, mais le surhomme » (3).

Conclusion. — Par la nature même des problèmes, qu'elle entreprend de résoudre, la doctrine de l'immanence absolue eut, à diverses époques, un contre-coup sur la théologie, aujourd'hui elle se pose résolument en face du catholicisme. Non seulement elle attaque les dogmes de la création, de la Providence,

(1) *La Religion, la Morale et la Science.* p. 30.

(2) Voir cela spécialement dans la *Métaphysique et la Science*, par E. Vacherot ; *L'Allemagne depuis Luther*, par H. Heine, etc.

(3) Cf. J. Guesde, *loc. cit.*

du péché originel, de l'incarnation, de la rédemption, mais elle essaie d'ébranler *les bases mêmes de la foi*. Après Hermès, Günther et Froschammer, qui au nom de l'immanence intellectuelle, attribuèrent à la raison le pouvoir de découvrir ou de pénétrer les mystères, que la révélation nous propose, des écrivains du xxe siècle voudraient ramener les vérités révélées au niveau des investigations scientifiques. « Dès lors, écrit M. G. Lechartier, que les réalités supérieures, que ces mythes religieux (les symboles) se sont efforcés d'exprimer depuis tant de siècles, seront trouvées *identiques* à celles que la science positive vient aujourd'hui établir, la religion chrétienne empruntera à cette science sa certitude positive, deviendra démontrée en même temps et par là même qu'elle demeurera *révélée*, recevra enfin sa confirmation scientifique ou plutôt sera science elle-même » (2).

Mais ainsi sera ruinée toute sa transcendance. Or, c'est ce caractère de transcendance, essentiel à la vérité révélée, qui la fait repousser aujourd'hui. C'est à cause de lui, que M. Le Roy (2) parle d'opposer au nom de l'immanence une fin de non-recevoir à toute révélation... à moins qu'on ne change cette dernière, et qu'elle ne soit plus, comme disent les protestants, qu'une illumination de l'Esprit-Saint dans les âmes justes... ou encore, à condition qu'on

(1) Cf. *Annales de Phil. chrét.*, mars 1901, p. 660.
(2) Cf. *La Quinzaine*, avril 1905, *Qu'est ce qu'un dogme ?*

la définisse à la façon de M. A. Loisy : « Pour peu qu'on y réfléchisse, et quelles que soient les circonstances extérieures auxquelles se sont rattachés l'éveil et les progrès de la connaissance religieuse dans l'homme, *ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la science acquise par l'homme de son rapport avec Dieu* » (1). Cependant telle n'est pas la révélation divine ; elle est, nous dit l'Eglise, un enseignement, l'affirmation de Dieu même, à qui l'on doit croire sur son unique témoignage. Elle se présente donc de l'extérieur, et l'on n'en parle pas exactement, lorsque l'on dit : « La révélation se réalise dans l'homme, mais elle est l'œuvre de Dieu en lui, avec lui, et *par* lui » (2). Ainsi serait sauve, et en apparence seulement, l'immanènce intellectuelle, mais on risquerait fort d'aboutir au naturalisme.

De ce naturalisme, qui ne veut admettre aucune énergie supérieure à celle de l'homme, se réclament toutes les morales indépendantes. Elles sont nombreuses et diverses d'allure, depuis l'*attraction passionnelle* de Fourrier, et la *morale sans obligation ni sanction* de M. Guyau, jusqu'à la *solidarité* de M. L. Bourgeois. Toutes cependant se ressemblent en ce point qu'elles nient l'existence d'un principe transcendant, et exaltent à l'envi le culte de l'homme lui-même (3) Elles préparent ainsi dans l'ordre pra-

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 195.

(2) *Ibid.*, p. 197.

(3) Cf. Mgr d'Hulst, Carême 1892, 1re conf., p. 10 : « Le moment est donc venu d'engager une lutte corps à corps

tique l'éclosion de cette religion nouvelle, que l'on espère établir. M. F. Buisson le prêche à tous les échos ; il rêve « d'organiser sur la terre ce royaume des cieux, dont le jeune inspiré de Nazareth, osa tracer d'une main prophétique les premiers linéaments » (1). Il y veut aboutir par l'institution d'une religion « purement et profondément humaine » (2), car pour lui, « il n'y a pas de choses divines qui ne soient humaines. C'est au cœur de l'humanité que réside le divin » (3).

Cette orgueilleuse doctrine, qui fait Dieu immanent à l'homme lui-même, touche des questions toujours vivantes au sujet de notre destinée, — questions auxquelles donne une poignante actualité l'immense effort que font les adversaires du catholicisme pour détruire la religion révélée. Dans l'ordre matériel, ils espèrent ruiner son influence en retirant toute liberté à l'exercice de son culte, mais le danger est plus grand encore dans l'ordre intellectuel et moral. Par une propagande effrénée, ils entreprennent de détourner les âmes de son dogme et

avec la philosophie de l'immanence. Et c'est ici que reparaît dans toute son évidence le caractère moral du problème qui nous occupe. Je vous le disais l'année dernière : Si Dieu est mêlé au monde, s'il est l'âme, dont l'univers est le corps, *mens agitat molem et magno se corpore miscet*, c'en est fait de la morale absolue et impérative. »

(1) *La Religion, la Morale et la Science*, p. 201.

(2) *Ibid.*, p. 191.

(3) *Ibid.*, p. 253.

de sa morale (1). Ils lui opposent des solutions spécieuses toutes inspirées par une doctrine d'immanence absolue. Il importe donc de percer à jour leurs constructions philosophiques en montrant l'abus, qu'ils font, de concepts vrais dans une certaine mesure. — Si poser l'immanence de l'homme ou de l'univers *comme absolue* est un excès intolérable, on le verra mieux en lui opposant le fait réel d'une immanence relative. Et puisque la *théorie des raisons séminales* apporte une grande lumière en ce point, il est bon de la renouveler et d'en suivre les fécondes conclusions au sujet des problèmes métaphysiques, de l'interprétation des dogmes, du fondement de la morale, etc... Elle amènera une nécessaire mise au point dans le débat apologétique et permettra même une vue synthétique de l'ordre surnaturel.

(1) Cf. Léon XIII, Encyclique *Æterni Patris*, édit. et trad. des « Bons Livres », Lettres apost. de SS. Léon XIII, t. I, p. 45 : « La cause des maux qui nous accablent, comme de ceux qui nous menacent, consiste en ce que des opinions erronées sur les choses divines et humaines se sont peu à peu insinuées des écoles des philosophes, d'où jadis elles sortirent, dans tous les rangs de la société et sont arrivées à se faire accepter par un grand nombre d'esprits. »

CHAPITRE II

Portée exacte des deux conceptions de l'immanence.

Du concept de *raisons séminales* sont nées deux doctrines, que nous venons de voir aux prises à travers toute l'histoire de la philosophie. Ce n'est pas seulement le *nom* et l'*origine*, qui les rapprochent ; c'est encore et surtout leur développement parallèle et leur incessante opposition. A notre époque, nous les retrouvons face à face en métaphysique, en morale, en sociologie et même en théologie.

Il y a près de vingt ans Paul Janet, définissant la situation respective des systèmes contemporains, écrivait : « Le progrès dans notre siècle consiste à creuser avec plus de précision que jamais le problème de Dieu, en mettant en présence pour la première fois d'une manière tout à fait directe le théisme

et le panthéisme » (1). Le panthéisme d'il y a vingt ans est le monisme d'aujourd'hui. Bien plus dangereux d'ailleurs, car il n'est plus une simple querelle d'école ; par le roman, la brochure, la conférence et le journal (2), ses conclusions perfides s'infiltrent dans l'esprit populaire. Celui-ci, simpliste en sa logique, pousse jusqu'à l'extrême ses déductions. — L'homme à qui l'on répète qu'il est une parcelle du Dieu-Humanité, s'élève au-dessus de toute religion, de toute morale et de tout droit. Puisqu'il est dieu, il entend jouir de son paradis. Dès lors surgit ce formidable conflit d'égoïsmes, qui ébranle

(1) *Hist. de la Philos.*, p. 888.

(2) Que cette doctrine moniste soit partout propagée, c'est un fait incontestable. Toute prédication antichrétienne s'y réfère. Il ne peut d'ailleurs en être autrement. En effet, il ne suffit pas de semer le scepticisme et de ruiner la foi dans les âmes, car celles-ci ne se contentent pas d'une solution négative. Le besoin métaphysique de la foule réclame satisfaction. Or, en dehors du christianisme, on ne trouve que l'hypothèse moniste ; elle seule a chance de faire illusion, c'est pourquoi on la rencontre partout ; dans les *livres* : rappelons ceux de MM. F. Buisson, L. Bourgeois, M. Guyau, cités plus haut, l'*Histoire socialiste* de M. Jaurès (préface) ; — dans les *revues*, par exemple dans la *Revue philosophique des croyances*, 15 oct. 1904 : *La peur et l'origine des Dieux*, par F. Le Dantec ; — dans les *publications pédagogiques* et dans les *Manuels de morale laïque* comme dans le petit catéchisme laïque et socialiste de Léonie Rouzade ; — dans les *journaux*, surtout lorsqu'ils commentent les discours de J. Guesde le 11 mars 1905 ; j'y peux ajouter tous les discours prononcés aux conférences organisées par la société *ni Dieu, ni maître*, etc., etc.

la société moderne. L'erreur intellectuelle, qui le provoque, consiste donc selon la parole de Léon XIII, « en ces fausses notions sur les choses divines et humaines, qui, sorties des écoles des philosophes, se sont répandues partout » (1).

Ce sont ces notions qu'il importe de corriger d'abord. La théorie des *raisons séminales* nous y aidera. Elle s'oppose à la doctrine d'immanence absolue, dont nous savons les tristes conséquences, et le débat devient chaque jour plus pressant. Pour l'éclairer, commençons par bien définir les deux *conceptions* en présence, en déterminant avec soin la *nature* et la *valeur* des solutions qu'elles proposent.

§ I. — Immanence absolue ou monisme

1. *Limites du système.* — Sous sa forme originelle l'hypothèse des raisons séminales ne vise à rien moins qu'à résoudre le problème de la naissance et de l'organisation du monde : l'Univers résulterait de l'évolution fatale et immanente de la *divine Raison séminale* (Λόγος σπερματικός).

Les Stoïciens en effet renouvellent les cosmogo-

(1) Cf. Encycl. *Æterni Patris*, édit. des « Bons Livres », *Lettres apost.* de SS. Léon XIII, t. I, p. 44.

nies antésocratiques, mais ils enferment dans la matière, d'abord le *Verbe démiurge*, en qui Platon voyait la cause efficiente du cosmos, — puis l'*Intelligence suprême*, souverainement aimable et désirable, qu'Aristote posait comme la cause finale de l'activité universelle. Il n'existe donc plus qu'un seul Principe. Il est corporel, bien qu'il s'exprime tantôt en termes de passivité, et il a nom *matière*, tantôt en termes d'activité, et il a nom *force* ou *cause* (1). C'est le feu artiste présidant à la genèse de l'Univers. Premier moteur, il est aussi le premier mobile, puisque rien n'est en dehors de lui (2) : tous les êtres trouvent en lui leur origine et leur fin ; ils ne sont que les moments de son évolution ; ils naissent et meurent de son perpétuel devenir (3). En son dualisme apparent, l'esprit igné semble mouvoir la masse chaotique, comme l'âme meut le corps (4) ; c'est pourquoi il s'appelle l'*Ame du monde*. Les âmes humaines n'en sont que les parcelles ou plutôt les phénomènes, qui à la mort s'évanouissent et se résorbent dans le grand Tout.

Mais les hommes ne se résignent pas volontiers à n'être que des fantômes ou apparences vaines. Quelque chose en eux revendique leur indépendante réalité. Leur moi s'affirme comme un individu qui a conscience de sa liberté et de sa responsabilité ;

(1) Cf. Sénèque, *Epist. ad Lucil.*, 66.
(2) Cf. Diog. de Laerte, c. vii, p. 315.
(3) Cf. Sénèque, *Consolat. ad Helviam*, c. viii, n° 3.
(4) Virgile, *Æneid.*, liv. VI, vers 756.

selon l'expression de Pascal, « c'est un roseau pensant », qui se sait supérieur à la matière même qui l'écrase. Il se pose en face d'elle pour se défendre contre ses envahissements.

Cette fière attitude le porta jadis à écouter les leçons de Socrate et de ses disciples, et à préférer leur doctrine au panthéisme des premiers philosophes grecs. Elle enraya également l'expansion du néo-platonisme alexandrin, et ramena les âmes vers le christianisme, qui élève si haut le sentiment de la personnalité humaine. Il se forma alors, des relations de l'homme avec Dieu, une conception harmonieuse qui longtemps régna en philosophie. La pensée contemporaine entreprend de la battre en brèche.

Jaloux de son immanence, qu'il avait appris à mieux connaître, l'esprit humain, pour la garantir, en vint à dépasser son intention première, et à *retourner à son profit le monisme*, contre lequel il s'était élevé autrefois avec une légitime indépendance.

Dès l'abord, il ne veut que résoudre le problème de la connaissance, en se gardant de tout empirisme. A l'époque de Kant, il ne s'attribue encore qu'une immanence relative, puisqu'il croit à l'existence d'un être transcendant et admet l'existence de noumènes inconnaissables. Mais la tentation devient de plus en plus forte : après avoir prétendu qu'elle impose ses lois à la réalité connaissable, la pensée s'attribue le pouvoir de créer le réel. Le moi ne pose plus seu-

lement la science, il pose le non-moi. Le réel et la pensée d'ailleurs ne se distinguent plus ; ils ne sont que les formes de l'idée en son évolution. Nous voilà revenus à une doctrine d'*immanence absolue*.

Nous avons indiqué plus haut les étapes de ce retour vers la conception stoïcienne (1). Ce n'est pas cependant une pure et simple résurrection. Le monisme de nos contemporains est plus parfait et plus orgueilleux que celui des grecs d'Athènes ou d'Alexandrie. Il s'ingénie en effet à supprimer le dualisme apparent, qui subsistait entre la Matière et la Force, au profit d'une rigoureuse continuité : l'âme n'est plus le moteur de la matière, elle en est le produit ; elle en sort par les degrés indéfinis de l'Absolu, qui peu à peu arrive à prendre conscience de lui-même. D'autre part, cette âme n'est plus une parcelle de l'*Ame du monde*, inférieure par conséquent à ce Principe universel ; elle est la suprême expression, la plus haute perfection réalisée de la Divinité. « C'est dans l'homme que Dieu a conscience de soi », et, ajoute malicieusement Paul Janet en exposant la théorie hégélienne : « La plus haute conscience de Dieu, c'est la conscience de Hégel. Dieu c'est Hegel. Telle est la seule conséquence logique de cette théodicée » (2).

Elle est logique pour d'autres que pour Hégel. L'expérience psychologique le prouve en effet ; tout

(1) Voir plus haut, p. 15 et suiv.
(2) *Hist. de la Phil.*, p. 877.

homme, s'il n'y prend garde, imite instinctivement l'*oie*, dont parle Montaigne. Il se considère comme le centre de l'univers, qu'en son égoïsme il voudrait dominer pour son unique satisfaction ; il se juge la plus intéressante et la plus nécessaire manifestation de l'Absolu, et il réclame bien vite les privilèges de la Divinité. En son incurable amour-propre chacun voit en soi-même le Surhomme, dont Renan, et Nietzsche plus encore, se sont efforcés de justifier les cruelles prétentions (1).

2. *Portée des affirmations monistes.* — Le

(1) Tel est l'aboutissant pratique du monisme contemporain, et telle est la conclusion que tous ses adeptes, — à moins d'un recours illogique aux doctrines chrétiennes — doivent tirer pour eux-mêmes. En leur inconscient orgueil, ils s'appliquent cette parole de Renan (*L'Avenir de la Science*, préf., p. XVI) : « Le but de l'humanité est la constitution d'une conscience supérieure ..» ; l'univers y travaille même en sacrifiant une foule d'existences inférieures, puisqu'une « imperceptible quantité d'arôme s'extrait d'un énorme *caput mortuum* de matière gâchée » (*Ibid.*, p. III). On n'exprime pas mieux le mépris du Surhomme pour le vulgaire.

Nietzsche est encore plus dur et plus inhumain, quand il reproche aux religions de protéger l'existence d'individus gênants pour le Surhomme : « La religion de la pitié a l'immense inconvénient de prolonger une foule d'existences inutiles, condamnées par la loi de sélection ; elle conserve, elle multiplie la misère dans ce monde ; elle rend, par conséquent, l'univers plus laid, la vie plus digne d'être niée ; elle est une forme pratique du nihilisme. Elle est une menace pour l'existence et la santé morale des plus beaux exemplaires de l'humanité. » (Cf. H. Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, p. 119).

monisme cherche dans l'évolution immanente et fatale d'un principe unique la solution de *tous* les problèmes, que soulèvent les choses divines et humaines. En ce système, le Dieu de la métaphysique n'a d'autre existence que celle qu'il reçoit de la pensée : « L'être infini, universel ne devient parfait, immuable, supérieur au temps et à l'espace qu'en passant à l'état *idéal*. Il est Dieu alors, mais il ne prend la divinité qu'en perdant la réalité. Le Dieu réel est le cosmos » (1). A l'origine il n'est qu'un germe obscur, dont l'évolution produit le monde. Point n'est donc besoin d'invoquer un acte, par lequel Dieu pose en dehors de lui l'ensemble des êtres contingents ; et le dogme d'une *création e nihilo* est à rejeter.

Après la genèse du monde, l'évolution en explique l'organisation. Celle-ci est la résultante des énergies matérielles, et non plus la réalisation d'un plan conçu et exécuté par une divine mais inutile *Providence*. Des forces psycho-chimiques naît la vie : l'Absolu alors, au dire de Schelling, sommeille dans la plante, commence à rêver dans l'animal, jusqu'à ce qu'il s'éveille en pleine conscience chez l'homme. Entre les étapes de ce progrès il n'y a aucune solution de continuité ; c'est le même principe, qui revêt des formes de plus en plus parfaites sans d'ailleurs se séparer jamais de chacune d'elles.

(1) Cf. E. VACHEROT, *La métaphysique et la science*, t. III, p. 278.

L'évolutionnisme et le transformisme ne sont donc que des parties de ce vaste système d'*immanence absolue*, où tous les êtres s'impliquent les uns les autres, et où aucun être n'est distinct de la substance commune. Il n'y a donc plus d'abîme entre l'âme humaine et la matière : sa prétendue *spiritualité* est une fable ; sa *personnalité*, une illusion ; son *immortalité individuelle*, un leurre. Quant au dogme de la vocation de l'homme à l'*ordre surnaturel*, on n'en peut plus même comprendre l'énoncé.

Puisque tout est divin, il ne peut plus être question en effet d'une différence entre le naturel et le surnaturel. La *révélation* chrétienne, qui pense enseigner des vérités divines, n'exprime que les conceptions de l'esprit humain. Celui-ci est le véritable créateur des dogmes et il les change à mesure qu'il progresse, si bien que « le dogme d'un siècle est presque toujours le symbole du siècle suivant » (1).

Comme notre intelligence est la source de toute vérité, notre volonté devient la source de toute *morale*. L'amour naturel du bien, nous purifiant peu à peu de l'égoïsme, nous élèvera jusqu'à l'altruisme, puis jusqu'à la parfaite solidarité. La flamme divine, qui échauffe l'atmosphère de notre vie, y fera éclore fatalement les germes de moralité que l'Absolu cache en nous. Ne parlons donc plus d'efforts, de vertu, de *responsabilité*, ces mots-là n'ont plus

(1) Cf. F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science*, p. 119.

de sens, puisqu'il n'y a plus de *déchéance originelle*, ni de *déchéance actuelle* et librement voulue. S'il reste quelques misères dans le monde moral, c'est que l'évolution de l'Absolu est encore imparfaite. Elles disparaîtront par la *Rédemption*, qui s'accomplit chaque jour, et s'achèvera, quand la Divinité aura terminé son *Incarnation* dans l'Humanité. La venue du Christ n'en fut qu'une étape. « C'était un homme, qui fut le premier à trouver Dieu en lui et à nous le faire trouver de même en chacun de nous » (1) Instruits par lui, nous pouvons continuer son œuvre, c'est-à-dire « organiser sur la terre ce royaume des cieux, dont le jeune inspiré de Nazareth osa tracer d'une main prophétique les premiers linéaments » (2).

Il est facile de voir maintenant, comment de la doctrine moniste sort une religion nouvelle, qui non seulement travestit les mystères chrétiens par les fantaisistes interprétations qu'il en donne ; mais encore, oppose ses affirmations à nos dogmes fondamentaux : création, spiritualité de l'âme, immortalité personnelle, révélation, chute originelle, péché, sanction de l'au-delà, elle ne laisse rien subsister. C'est bien l'hérésie globale, que dénonçait dès 1852 un remarquable article de la *Civiltà cattolica* : « Ce rationalisme appliquant le *panthéisme idéal*, sur lequel il se fonde, à tout ce qui concerne spécula-

(1) *Ibid.*, p. 199.
(2) *Ibid.*, p. 201.

tivement et pratiquement l'homme religieux et social, forme un vaste système d'erreurs qui envahit et corrompt religion, morale, sciences, littérature, arts, politique, famille, tout enfin : et menace d'arracher de ses fondements toute la société humaine, pour la reconstruire suivant des utopies et lui donner une nouvelle organisation humanitaire. Comme renfort actif et laborieux d'un tel système théorique d'impiété, est survenue la nombreuse phalange des sectes modernes, qui par toute espèce de moyens s'appliquent à le réaliser, et qui forment comme *un sacerdoce*, *un apostolat*, *une hiérarchie* diamétralement opposée au sacerdoce, à l'apostolat, à la hiérarchie de l'Église catholique » (1).

3. *Critique.* — Le succès, dont s'enorgueillit cette doctrine moniste, pourrait nous impressionner en sa faveur, si nous ne savions à quelles causes elle le doit. Ces causes sont toujours les mêmes à toutes les époques.

La première, celle qui ramena vers le panthéisme d'émanation les philosophes alexandrins, c'est la difficulté inhérente aux problèmes, qui touchent à la relation du fini à l'infini. Or, cette difficulté devient insoluble pour ceux qui confondent la notion de l'être infini, concret, réel avec l'idée d'être indéterminé, idée universelle, abstraite, vidée de tout contenu ontologique (2). Ils font de cette idée un genre,

(1) Cf. *Revue des Sciences Ecclésiatiques*, mai 1904, p. 389.
(2) Cette conception s'est retrouvée chez de nombreux

« une catégorie de l'idéal », dans laquelle entreraient au *même* titre l'infini et le fini. Dès lors l'être de Dieu et l'être des choses ne peuvent coexister sans s'opposer et se limiter : Dieu n'est plus infini, ou bien le monde n'est pas en dehors de Lui. — Mais cette conception est inexacte. Le créateur et la créature ne rentrent pas au même titre dans un même genre, et si on les désigne l'un et l'autre par ce mot « être », ce n'est pas dans un sens identique, mais dans un sens *analogue*. L'être de la nature n'a qu'une ressemblance éloignée avec l'être de Dieu ; il en est sans doute le reflet et l'image, comme l'effet peut être le reflet et l'image de la cause, dont une différence essentielle le sépare cependant. Ces deux êtres, pour ainsi dire, n'existent pas dans le même plan, et ce n'est que par une erreur d'anthropomorphisme, que l'on imagine entre eux une antinomie possible. Tout l'être de la nature est en réalité *éminemment* contenu dans l'être de Dieu. Il n'y a donc pas de place pour une contradiction dans la coexistence de l'être fini et de l'être infini.

Cette solution a maintes fois été présentée à ceux que tourmente le problème métaphysique ; quant à ceux qui ne s'en soucient point, ils n'ont pu trouver en sa difficulté un motif d'adhérer au Monisme. — Sur les uns et sur les autres d'ailleurs, les causes morales ont été d'un autre pouvoir. Une doctrine,

panthéistes, depuis Parménide, jusqu'à Plotin, et jusqu'à E. Vacherot.

qui enseigne aux hommes qu'ils sont parcelles de Dieu, — qui, ruinant toute responsabilité, ouvre libre carrière aux appétits voluptueux, — qui, selon le mot d'H. Heine, poursuit « la réhabilitation de la matière, sa réintégration dans tous ses droits, sa reconnaissance religieuse, sa sanctification morale », — qui aspire à fonder « une démocratie de dieux terrestres, égaux en béatitude et en sainteté » (1), — une telle doctrine flatte singulièrement l'orgueil et la sensualité du grand nombre.

A cet attrait s'ajoute — pour l'intelligence cette fois, — la séduisante unité de l'hypothèse : il semble que son harmonieuse simplicité démontre la vérité du *dogme* positiviste et moniste (2). Ce n'est là pourtant qu'une illusion. L'unité apparente du système voile, en effet, de nombreuses contradictions. Il suppose que l'inertie première et essentielle, *seule et par elle-même*, a engendré l'activité de l'univers (3) ; il donne à croire à ses adeptes, qu'un être *un* et *toujours identique* à lui-même, sans aucune différenciation essentielle, a revêtu dans son évolution l'infinie variété des formes naturelles ; il prétend, que le hasard ou des forces aveugles ont

(1) Cf. *L'Allemagne depuis Luther*, cité par l'abbé Combe, *Le Panthéisme*, p. 64.

(2) Sur la facilité avec laquelle certains savants érigent en *dogmes* (ils ne reculent pas devant le mot) les hypothèses *a priori*, qui inspirent leurs spéculations, voir le livre du Dr J. Grasset, *Les limites de la biologie*, p. 1-5.

(3) Ce qui a été très bien mis en lumière par Paul Janet, *Le matérialisme contemporain*, chap. IV.

produit un monde d'êtres dont la finalité est incontestable. En un mot, ce système s'édifie à l'encontre des lois de la pensée, il se heurte au principe de contradiction comme au principe de causalité, et, selon l'expression d'Auguste Comte à propos du matérialisme, il essaie d'expliquer « le supérieur par l'inférieur » (1). — On pourrait encore ajouter que contre la doctrine d'immanence absolue s'élève la protestation de la conscience psychologique. Celle-ci reconnaît et affirme le moi comme une personne, c'est-à-dire comme une substance indépendante, une cause individuelle intelligente et libre, distincte de Dieu par conséquent, et dans une certaine mesure jouissant d'une immanence et d'une autonomie qu'elle déclare inviolables.

Ces oppositions, dont l'importance n'échappe pas à un esprit réfléchi, sèment l'inquiétude au cœur des monistes. Malgré qu'ils en aient, ils sont torturés par une nostalgie du transcendant, ils éprouvent le besoin de dédoubler leur principe unique, ne serait-ce que pour mieux reconnaître, que la multiplicité des substances est une illusion : diversité à la surface, unité absolue au fond.

En ce but les alexandrins inventent les dégradations indéfinies de la Divinité aboutissant à la matière sensible ; Scot Erigène préfère diviser par une distinction de pure forme la *natura creans* et la *na-*

(1) Cité par Ravaisson, *Rapport sur la philosophie au* XIXe *siècle*, p. 178.

tura creata; Spinoza, la *natura naturans* et la *natura naturata;* Schelling enfin se voit acculé à confesser « une chute de l'Absolu ».

Par cette démarche impuissante, les *idéalistes* s'avouent contraints d'admettre une certaine distinction entre les substances. Les *matérialistes*, de leur côté, sont invinciblement amenés à laisser voir, qu'abandonnée à ses seules forces, la matière ne saurait produire ni la variété des êtres, ni l'ordre du monde : il faut donc en revenir à supposer un principe à elle supérieur. Cette double exigence, dont les monistes eux-mêmes ne peuvent se libérer l'esprit, fait ressortir l'insuffisance de leur explication.

§ II. — Immanence relative ou théorie des raisons séminales

1. *Exposé de la théorie.* — Plus heureuse est la théorie des raisons séminales, qui, loin d'échouer sur les écueils où se brisent les hypothèses d'immanence absolue, suppose au contraire la multiplicité des substances finies et la transcendance de Dieu. Pour elle, en effet, Dieu ne se confond pas avec le monde, qu'Il a créé. Il l'a fait distinct de Lui, sans troubler en rien l'essentielle immanence de sa vie divine. Quant aux substances, qui compo-

sent l'univers, elles peuvent agir les unes sur les autres. Quoi qu'en aient pensé les monistes, elles sont véritablement *causes*, car elles possèdent en leur sein des puissances actives et passives, raisons séminales, principes de toutes les influences réciproques, que l'expérience met sous nos yeux.

Qu'il y a dans les êtres finis de telles puissances et que ces puissances leur sont nécessaires, Socrate déjà l'entrevoit avec netteté. Cette constatation, qu'il fait dans l'ordre psychologique, est même la raison de son admirable méthode de pédagogie, la *maïeutique.* Il a compris que la vérité n'est pas nôtre, tant que nous ne l'avons vécue et refaite en quelque sorte pour notre propre compte. La vérité est en germe dans tous les esprits, et tout l'art de l'éducateur tient en ceci : par une série d'habiles interrogations, amener une intelligence à découvrir elle-même la vérité, qu'on veut lui apprendre. N'est-ce pas là reconnaître à la vie de la pensée une *immanence réelle...* mais *non absolue*, puisque l'âme du disciple reste ouverte aux influences du maître.

Nous retrouvons cette conception de l'immanence relative chez Platon. D'une manière assez confuse, celui-ci la transporte dans l'ordre cosmologique. Il pense, en effet, que s'il y a des choses belles, grandes et bonnes, elles sont telles par une certaine participation aux Idées de Beauté, de Grandeur et de Bonté. Mais cette participation ne résulte pas d'une émanation d'un écoulement de la Divinité dans les êtres finis ; elle n'est qu'un reflet des Idées, une

ressemblance que, par son énergie propre, l'être raisonnable a le devoir de perfectionner autant qu'il est possible. Il y aurait donc dans la matière comme dans l'esprit, des principes d'activité réels et à l'image de l'Intelligence organisatrice (Λόγος δημιουργικός).

Cette notion va prendre chez Aristote une remarquable précision.

Par l'exagération même, qui lui fait refuser à Dieu, comme indigne de sa béatitude, toute causalité efficiente, il est amené à placer au sein de la matière, le principe de l'ordre du monde. C'est un pouvoir d'agir (δύναμις) par lequel les êtres finis s'ordonnent en vue de se rapprocher de l'être immobile. Ils y sont poussés par un obscur désir (ὄρεξις). Mais puisqu'on ne désire pas ce que l'on ne connaît pas, ce désir suppose quelque lueur de connaissance. Donc, selon Aristote, il y a dans tous les êtres des *énergies adaptées* à un but, qu'elles poursuivent avec *une certaine intelligence* : double qualité, qui de ces énergies fait de véritables *raisons séminales*.

Zénon, le premier, emploiera cette dénomination, et nous avons dit combien son système était proche de celui d'Aristote (1). Une différence capitale les sépare cependant. Zénon enseigne que les raisons séminales, phénomènes de l'Ame universelle, évoluent indéfiniment suivant les modalités que revêt

(1) Voir plus haut, p. 5 et 6.

le feu divin ; Aristote, au contraire, professe que les principes de l'action sont en eux-mêmes indépendants et « comme individués » (1), que leur développement est limité (2), que leur orientation est fixée vers un but défini (3) ; ce sont autant d'affirmations, qui le séparent du monisme. Par conséquent, c'est à une théorie d'*immanence relative* qu'il se rallie en soutenant que les causes matérielles, formelles, et même efficientes, résident en puissance et comme *en germe* dans les choses elles-mêmes.

Cette attribution d'une énergie intime et immanente à tous les êtres n'est pas pour Aristote une théorie de rencontre : elle est postulée nécessairement par la conception maîtresse de sa philosophie, celle de l'Acte et de la Puissance (4). Tous les êtres, selon lui, sont en acte ou en puissance. Or, celle-ci n'est pas un pur néant, c'est une capacité ou une ap-

(1) Cf. Aristote, *Métaphysique*, liv. XI, ch. v, édit. Bekker, t. I, p. 1071, a. 5, 10.

(2) *Physique*, liv. I, ch. v. par. 3; liv. VIII, ch. x, *ibid.*, p. 188, a. 25.

(3) *Métaphysique*, liv. I, ch. viii, *ibid*,, p. 988 et suiv.; *de la Génération...*, liv. I, ch. x, *ibid.*, p. 326, a. 34.

(4) Cf. Farges, *Acte et Puissance*, p. 17 : « La théorie de l'Acte et de la Puissance, du Moteur et du Mobile, est la *clef de voûte* de tout ce gigantesque édifice élevé à la gloire de la philosophie spiritualiste par le génie d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin », — Cf. E. Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, p. 163 : « Toute la doctrine d'Aristote repose sur une formule, qui n'est que l'expression la plus abstraite et la plus haute de l'expérience ; *Puissance* et *Acte*, ces deux mots résument toute sa pensée et expliquent toutes choses ».

titude, qui rend possible le développement des êtres. Leur progrès, en effet, consiste toujours à élever à l'acte des réceptivités ou des énergies en puissance, à faire évoluer des aptitudes en germe.

En résumé : l'activité universelle est provoquée par le Premier Moteur à titre de cause finale ; c'est la séduction de son amour, qui éveille les formes ébauchées encore endormies au sein de la matière ; celles-ci s'achèvent et organisent le monde sous la poussée de la cause efficiente incluse dans les êtres. Tout ce déploiement d'activité est immanent à l'être, qui en est le sujet, mais cependant les puissances actives et passives de cet être rendent possible, en même temps qu'elles limitent, l'influence de l'extérieur sur lui : son immanence est donc relative.

N'oublions pas enfin que la philosophie d'Aristote est entachée de dualisme. Elle fait la matière éternelle, de sorte que Dieu n'est plus Créateur, mais simplement premier Moteur de l'Univers ; il n'est même plus cause efficiente de son organisation. Aussi en disciple respectueux de l'autorité du maître, et pourtant indépendant à son égard (1),

(1) Cf. Domet de Vorges, *Revue néo scolastique*, août 1903, *Dans quelle langue doit être enseignée la philosophie scolastique* : « Saint Thomas en toute vérité n'est pas un disciple d'Aristote. Il ne s'est pas borné à reproduire et à développer sa doctrine, mais à l'aide de la philosophie d'Aristote combinée avec les enseignements des Pères, il créa une philosophie vraiment nouvelle. »

saint Thomas a corrigé en ces points fondamentaux la conception d'Aristote. Puis, quand il eut à mettre en lumière l'activité et la causalité des substances créées, il invoqua à son tour cette théorie des raisons séminales, postulée implicitement par le système d'Aristote, et admirablement précisée par saint Augustin.

Saint Thomas en effet soutient, qu'il est nécessaire d'admettre dans les corps « des puissances actives et passives, principes des générations et des mouvements naturels » (1). « Par l'œuvre des six jours, la nature, dit-il, a été faite de telle manière, que ses premiers éléments subsistent en eux-mêmes ; ces éléments à leur tour peuvent produire divers effets par leur action réciproque. C'est pourquoi il a fallu leur attribuer des puissances actives et passives, que saint Augustin appelle *raisons séminales*... » (2). Ces puissances d'une part sont appelées « semences », parce que tous les développements sortent d'elles, comme les fleurs et les fruits sortent de la graine ; et aussi parce que, « tandis que les formes artificielles ne produisent pas de formes semblables à elles, les formes naturelles peuvent en produire de semblables à elles : elles ont donc la propriété de la semence et peuvent être appelées *séminales*... » (3). D'autre part, ces puissances sont appelées « raisons »,

(1) *S. théol.*, I, p., q. cxv, art. 2, in c.
(2) *In II Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 1, in c.
(3) *Ibid.*

« parce qu'en elles s'affirme et se réalise le plan et l'intention de l'intelligence divine, comme dans l'œuvre de l'artiste on retrouve l'intention de l'artiste visant un but déterminé » (1).

Pour ces divers motifs, saint Thomas approuve et adopte l'expression, qu'il a lue dans saint Augustin. Il lui reste encore à dire ce que sont en *elles-mêmes* ces raisons séminales.

Ici les avis sont partagés. « Au dire de plusieurs, la forme spécifique n'est reçue dans la matière, que par le moyen de la forme générique... celle-ci, sorte de forme générale incomplète, serait dite *raison séminale* » (2). Saint Thomas, qui rapporte cette opinion, ne s'y arrête pas. Il n'admet pas non plus, que les raisons séminales préexistent à l'état d'ébauches dans la matière première : « certains disent : puisque, selon Aristote, toutes les formes sont tirées de la puissance de la matière, il faut qu'elles y existent déjà, incomplètes sans doute. mais comme en germe. Il est vrai, que, n'étant pas achevées, elles n'ont pas toute capacité d'agir : elles ne peuvent donc s'élever à l'acte sans qu'un agent *extérieur* ne les y provoque... Ces énergies incomplètes préexistant en la matière seraient les raisons séminales, parce qu'elles résident dans la matière, comme l'énergie génératrice dans la semence... » (3). Mais n'est-ce pas là attribuer

(1) *In II Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2, ad 1um.
(2) *S. théol.*, I p., q. CXV, art. 2, in c.
(3) *Ibid.*

l'activité à la matière première, qui n'est qu'une « pure puissance » ? La matière en effet, au sens scolastique du mot, est le principe de toute passivité. Lors donc que saint Thomas voit en elle des ébauches de formes, des formes en germe (*semina formarum*), il ne songe qu'à une capacité de recevoir ces formes ; et, il le répète plusieurs fois : si les puissances passives sont dites « raisons séminales », ce n'est que par analogie qu'on étend jusqu'à elles cette dénomination (1). — A son avis, et il s'en explique clairement, les raisons séminales n'existent réellement que chez les êtres pleinement constitués : « Les raisons séminales résident en la matière : il ne faut pas entendre par là, qu'elles préexistent dans la matière avant la venue de la forme complète, comme si elles appartenaient à l'essence même de la matière ; il faut entendre qu'elles y sont au sens où l'on dit que les formes complètes sont en la matière » (2). Elles n'y sont donc qu'en puissance. Seulement, dès que s'effectue l'union de la matière et de la forme, elles surgissent à titre de *dispositions naturelles*, qui influent sur l'organisation de l'être nouveau (3).

En un mot : les raisons séminales sont des puissances actives et passives *réelles*, *essentielles* à tout

(1) Cf. *S. théol.*, I p. q. cxv, art. 2, ad 4um ; *in II Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2, ad 14um.
(2) *In II Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2, ad 2um.
(3) *In II Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 1, in c.

être en acte, *définies* et *ordonnées* à l'évolution de l'être qui les possède.

2. *Fécondité de cette théorie.* — Le rôle des raisons séminales est extrêmement important. D'elles en effet dépend toute l'activité des êtres, puisque tout progrès consiste, selon les expressions de l'Ecole, en un mouvement de la puissance vers l'acte, ou encore dans la naissance ou « éduction » des formes accidentelles ou essentielles. Or, rien de tout cela n'est possible, si les raisons séminales n'y président.

a) *Dans le problème de la communication des substances.* — Les raisons séminales nous offrent d'abord une solution au problème, jadis tant agité, au sujet de la communication des substances, et cette solution est implicitement supposée par le système de la matière et de la forme. C'est pourquoi saint Thomas l'étudie avec soin. Dans sa *Somme théologique*, il attaque vivement l'opinion de ceux qui dénient aux corps toute influence causale. « Telle fut, dit-il, l'opinion d'Avicebron dans son livre « Fontis vitæ » où il s'efforce de montrer que les corps n'agissent pas, mais que toutes les actions, qu'ils semblent produire, sont dues à un *fluide éthéré*, qui pénètre tous les corps : dès lors ce n'est plus le feu qui réchauffe, mais le fluide éthéré, qui le pénètre » (1). Cette théorie fait songer à l'occasionnalisme et à l'har-

(1) S. *théol.*, I p., q. cxv, art. 1, in c.

monie préétablie. Saint Thomas la combat au nom des sciences physiques, qui démontrent l'activité des corps : tout corps est en acte sous quelque rapport, et « il agit pour élever à l'acte la puissance des autres corps » (1).

De là naissent les innombrables transformations de la nature : un corps passe de l'état solide à l'état liquide ; il était au repos, il entre en mouvement ; il était froid, il devient chaud : il revêt une manière d'être nouvelle, il prend une forme nouvelle. — Mais cette forme, qu'a produite la cause efficiente de tous ces changements, *d'où vient-elle* ?

Elle n'est pas une émanation de la substance-cause ; elle n'est pas un élément de cette substance, qui aurait été transporté et introduit (*idem numero*) dans la substance-sujet (2). Cet élément en effet serait un élément essentiel ou un élément accidentel. Dans le premier cas, le transfert est impossible, parce que toute substance matérielle ou spirituelle est impénétrable en son essence : tout changement dans une essence amène un changement substantiel, c'est-à-dire que la première substance est détruite au profit d'une autre : ainsi en arrive-t-il dans les combinaisons chimiques. — Dans le second cas, « il est impossible qu'un accident voyage d'une substance dans une autre » (3) ; car, au moment du passage de

(1) *Ibid.*
(2) Saint Thomas combat vivement en ce point le système de Démocrite, cf. S. *théol.*, I, p., q. cxv, art. 1, in c.
(3) Cf. S. Thomas, *in IV Sent.*, dist. XII, q. I, art. 4, sol.

l'une dans l'autre, il se trouverait pour un instant privé de tout sujet d'inhérence, et ne pourrait subsister.

Si donc l'action est réelle, nous voilà enserrés dans l'*antinomie*, qui rend mystérieuse l'influence causale. D'un côté, les énergies de la cause ne passent pas dans le sujet de son action : celui-ci jouit d'une véritable immanence ; — de l'autre, l'effet dépend réellement de la cause. Le sujet reçoit quelque chose, puisque sous l'influence de la substance-cause, il devient en quelque chose semblable à cette dernière ; et cette ressemblance, au dire de l'Ecole, résulte d'une communication de la forme.

Comment dans ces conditions la forme est-elle communiquée ? Notre démonstration de la non-transitivité causale nous oblige à dire que toute l'action s'achève dans le patient. « L'action, dit Th. de Regnon, n'est pas une réalité, qui sort de la cause et qui se propage jusqu'à l'effet ; car cette réalité qui ne serait ni dans la cause ni dans l'effet serait une réalité existant en elle-même, c'est-à-dire une substance. Qui jamais osa soutenir une conception aussi grossière ?... L'action est dans le patient : *Actio est in passo*. Telle est la conclusion énergiquement affirmée par Aristote.

« Il ne répugne pas, dit-il, que l'action de l'un soit dans un autre ; car l'instruction est l'action de l'instructeur, et elle est tout entière dans l'élève instruit. C'est dans celui-ci, l'action de celui-là » (1).

(1) Cf. *Métaphysique des causes*, liv. III, ch. II, art. 3, p. 195.

Il le façonne à sa ressemblance. L'expérience le constaste : tout artiste met sa marque sur son œuvre, c'est-à-dire, qu'il y exprime quelque chose de son âme, comme en un signe naturel de sa pensée et de son désir. Or, tout signe naturel consiste en un commencement de l'action signifiée ; il en esquisse une première ébauche plus ou moins parfaite sans doute, mais réelle traduction de l'état psychologique, réelle image de l'idéal poursuivi. L'effet est donc toujours à la ressemblance de la cause, qui par son moyen manifeste et extériorise ses ressources intimes : *Omne agens agit simile sibi.*

Cependant lorsque le cachet communique une empreinte à la cire, il lui fait prendre une forme semblable à la sienne, bien qu'il ne laisse en elle rien de sa substance. Or cela ne se ferait pas, si de par sa nature la cire n'était apte à se laisser façonner de la sorte, s'il n'y avait en elle ces *dispositions naturelles*, ces *inchoationes*, ces *semina formarum* (1), que saint Thomas appelle souvent puissances actives et passives, *raisons séminales.*

Ce sont elles en effet qui limitent, mais aussi qui expliquent les influences réciproques : « Il est ridicule de dire qu'un corps n'agit point, parce qu'un accident ne peut se transporter d'un sujet dans un autre. En effet, dire qu'un corps chaud communique sa chaleur, ce n'est pas dire que la chaleur, qui est

(1) Cf. *In I Sent.*, dist. XVII, q. II, art. 2, sol.; — *S. théol.*, I p., q. LXV, art. 4, ad 2um.

dans le corps chaud, est transportée au sens strict du mot (identiquement la même, *idem numero*) dans le corps chauffé, mais par l'influence de la chaleur qui est dans le corps chaud, une *autre* chaleur, qui auparavant était *en puissance* dans le corps chauffé, y passe à l'acte... » (1).

Ce texte d'une netteté remarquable ramène donc la communication d'une forme à la mise en acte des raisons séminales du sujet, sur lequel on agit. — Comment s'opère cet éveil, cette mise en acte ? — Par le moyen d'une *action commune* que la cause détermine et dirige. Mais cette action, pour être la même dans l'agent et dans l'agi n'en est pas moins en partie double, puisque l'agent et l'agi ne se compénètrent pas. Ainsi dans l'enseignement, dit Aristote : « bien que l'instruction donnée et reçue *soit une même et unique réalité*, instruire n'est pas apprendre ; de même que, bien qu'il n'y ait qu'une distance entre deux villes, cette distance peut être comptée en deux sens différents » (2).

Cette action commune, sans compénétration réci-

(1) S. *cont Gent.*, l. III, c. LXIX : « Ridiculum est dicere quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subjecto in subjectum ; non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod *idem numero* calor, qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum, sed quia *virtute caloris*, qui est in calefaciente corpore, *alius* calor fit actu in corpore calefacto, *qui prius erat in eo in potentia*... »

(2) *Physiq.*, liv. III, ch. III ; cité par Th. de Regnon, *ibid.*, p. 196.

proque, n'est possible qu'à une condition : c'est qu'il y ait identité ou au moins similitude d'énergies dans les êtres en rapport ; il faut, suivant un axiome de l'École, qu'aux puissances actives de la cause correspondent les puissances passives du sujet. Par exemple, pour que s'opère la dissolution d'un sel, à l'énergie dissolvante du liquide doit correspondre la solubilité du sel, qui s'y trouve plongé. Sans cette correspondance ou cette harmonie, l'action réciproque ne s'accomplit pas : un corps uniquement soluble dans l'alcool reste intact dans l'eau. Ces aptitudes du sujet sont précisément les « semences des formes futures, cachées dans le sein de la matière et amenées à l'acte par l'influence de la cause étrangère » (1).

Il est facile de voir maintenant de quelle manière la théorie des raisons séminales résout le problème de l'influence ou de la communication des substances. Résumons : A quoi se réduit l'action causale? A élever à l'acte certaines puissances préexistantes dans le sujet. — Comment cela s'opère-t-il ? Par l'intervention d'un agent extérieur. — A quoi vise cette intervention ? A entraîner la substance-sujet en une action commune avec la substance-cause. — A quelle condition cette tentative est-elle efficace ? A condition qu'il y ait entre ces deux substances quelque chose de commun, qui rende possible l'action commune. L'action commune suppose, en effet, que les subs-

(1) Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xi, art. 1.

tances en relation ont certaines capacités identiques, par conséquent sont soumises à certaines lois communes ; et cela nous révèle, qu'elles possèdent des énergies identiques ou semblables, en tous cas harmonisées entre elles et pour ainsi dire complices de leurs influences mutuelles. Sans cette complicité, en fait, la sollicitation extérieure est sans effet, comme s'adressant à qui ne peut l'entendre ; mais avec elle, l'influence est possible : l'agent extérieur impose au sujet une forme nouvelle, qui semble jaillir de la matière, où elle était en raison séminale.

Ainsi, grâce aux *raisons séminales*, on comprend comment une cause peut être réellement *efficiente*, sans cependant envahir le sujet, sur lequel elle agit, ni en violer l'essentielle immanence. On voit aussi que la cause *formelle* réside en puissance dans le sujet des transformations, puis passe à l'acte sans jamais se séparer de la matière qui la contenait ; on se rend compte de même que la *matière* est vraiment cause lors de la composition d'un corps, puisque ses puissances passives lui permettent d'y coopérer ; enfin l'existence des raisons séminales, aptitudes réelles et définies, explique pourquoi l'activité d'un être est toujours orientée vers un but, et pourquoi ce but, cette cause *finale* de son action, peut se reconnaître par la découverte des énergies essentielles à cet être.

b) Au sujet de l'action divine dans le monde. — La même théorie éclaire encore le problème de l'action divine dans le monde.

Quand, pour accomplir quelque merveille, Dieu se sert des créatures, faisant produire à leurs énergies un effet qui dépasse leur déploiement ordinaire, on dit qu'il utilise leur puissance obédientielle. Qu'est-ce que cette puissance, sinon la puissance passive essentielle aux créatures et que saint Thomas appelle par extension « raison séminale ». Or, ajoute-t-il, le miracle ne se fait pas en dehors de ces puissances passives (*virtutes passivas*), sises en la créature pour lui permettre d'obéir aux ordres de Dieu (1).

Ce n'est pas seulement en ces circonstances extraordinaires, que Dieu agit sur le monde au moyen des raisons séminales, c'est par elles, qu'Il le gouverne et l'organise à sa ressemblance. En effet, la présence de ces énergies réelles, définies, ordonnées à un but éveille chez l'être, qui les possède, le besoin de les déployer et d'atteindre par là son plus grand développement. Par elles donc l'être est orienté vers sa perfection et poussé vers sa fin, « comme la flèche vole vers une cible déterminée, en vertu de la direction que lui imprime l'archer » (2). Or, l'archer ici c'est la Providence, qui a donné aux créatures leurs essentielles raisons séminales, germes de tous leurs progrès.

Celles-ci sont dès lors comme les lignes ébauchées d'un plan divin, que l'évolution des êtres réalise

(1) Cf. *S. théol.*, I p., q. CXV, art. 2, ad 4um.
(2) Cf. S. TOHMAS, I *Phys.*, leç. 14.

chaque jour davantage. Ainsi le monde se rapproche de Dieu en se conformant aux idées divines, « ces raisons idéales, qui sont premièrement et originellement dans le *Verbe* même de Dieu » (1), et qui, se reflétant dans les choses créées, y ont déposé les semences de formes, principes des actions futures, raisons séminales.

Tout le mouvement de l'univers consiste donc en une marche vers une imitation toujours plus parfaite de Dieu. Il n'est point de créature qui soit privée de cet honneur et exemptée de cette tâche ; mais l'âme humaine spécialement façonnée à l'image de Dieu se voit, plus que les autres et sous sa responsabilité personnelle, tenue de parfaire en elle les traits de cette image : c'est la grande loi de sa morale. Bien plus, élevé à l'ordre surnaturel, l'homme reçoit en la grâce une sorte de raison séminale nouvelle (2), qui lui permet de se rapprocher infiniment plus de son divin exemplaire.

Conclusion. — Ainsi dans l'ordre matériel, dans l'ordre psychologique et, par analogie, dans l'ordre surnaturel, les raisons séminales permettent, dirigent et délimitent le progrès des êtres qui les possèdent. La théorie, qui les invoque, après avoir été précisée par saint Augustin et par saint Thomas paraît donc singulièrement féconde. Elle reconnaît le fait de l'im-

(1) Cf. *S. théol.*, I p., q. cxv, art. 2, in c.
(2) *Ibid.*, I p., q. LXII, art. 3, in c.

manence, mais repousse toute exagération à son sujet. *A l'immanence absolue elle oppose l'immanence relative*, et résout les problèmes, que soulève ce conflit de doctrines, par une définition exacte de la notion d'immanence.

De cette conception s'inspirent tous ceux qui se gardent de l'*a priorisme* et philosophent en tenant compte des données de l'expérience interne et externe. Qu'ils en aient conscience ou non, en évitant les excès de la spéculation allemande, ils ont continué la tradition d'Aristote et de saint Thomas, et ont part à cet éloge d'un adversaire : « Le positivisme n'a plus beau jeu contre Aristote. C'est son école surtout, qui est une école de science et de philosophie positive, s'il est permis d'appliquer un mot si moderne à une antique doctrine. Rien de moins spéculatif que sa philosophie, si l'on entend par ce mot toute conception *a priori*... » (1). Or, rien n'est plus *a priori* que la doctrine d'immanence absolue, c'est pourquoi la théorie des raisons séminales la combat et entreprend d'en détourner tous ceux qui, à sa lumière, étudient les problèmes de Dieu et du monde.

(1) Cf. E. VACHEROT, *Le nouveau spiritualisme*, p. 163.

CHAPITRE III

Les problèmes de la vie et de l'action divines.

§ I. — L'interprétation moniste

Dès sa première ébauche, la doctrine d'immanence absolue tente d'expliquer l'énigme de l'Univers, dont elle ne sépare pas d'ailleurs les mystères de la Vie divine. C'est dans la logique du système, et l'histoire montre qu'il en fut ainsi chez les Anciens comme chez les modernes : la théogonie et la cosmogonie sont pour eux les deux faces d'un même et unique problème.

1. *Jusqu'au XIXe siècle.* — A peine Brahm sort-il de son sommeil, écrivent les Indous, qu'il engendre Brahma, puis Vichnou, qui développe ses formes dans l'univers matériel, et enfin Çiva, qui les ramène dans l'unité divine. Le monde n'est que

la série des manifestations phénoménales de cette Trimourti semblable à la tortue, qui pousse ses membres à l'extérieur ou les retire à l'intérieur de sa carapace. — Une conception analogue mais plus précise inspire la physique stoïcienne. Le germe divin, le feu artiste, procède avec méthode à la genèse du monde : l'évolution de ses *raisons séminales* engendre tous les êtres et les perfectionne sans cesse jusqu'au moment où, ayant parcouru le cycle de la Grande Année, il les ramènera dans son sein... pour recommencer ensuite le même déploiement suivant la loi du même déterminisme rigoureux. Il n'est plus ici question d'une pluralité de personnes divines ; mais nul n'ignore l'influence du stoïcisme sur l'école d'Alexandrie, et particulièrement sur Philon, qui considère le Verbe comme la *raison séminale* du monde (1).

Or, avec Philon commence la tentative, toujours reprise jusqu'au xx[e] siècle, d'expliquer l'insondable mystère de la Trinité. Ce philosophe entreprend de concilier le mosaïsme avec les doctrines grecques afin de faire apercevoir par un éclectisme hardi l'étincelle de vérité que possédaient ces divers systèmes : il essaie de déterminer les relations de la *Sagesse* des Hébreux avec le *Verbe* de Platon, qu'il appelle le deuxième Dieu (2) et qu'il confond

(1) Cf. Philon, *De la création du monde*, § 13, § 40, § 61 ; cf. Ritter, *Hist. de la Phil.*, t. IV, p. 341 et 357.
(2) *Ibid.*

parfois avec l'*Ame* des stoïciens. Son effort et celui de ses disciples aboutissent à une conception de la Trinité, qu'ils opposèrent au dogme chrétien. Plotin, qui l'exprime, enseigne que les trois Personnes divines sont *inégales* : l'Etre absolu, l'Un, par émanation a engendré le Verbe, qui à son tour a donné naissance à l'Esprit ou Ame de l'univers.

Cette théorie a joui d'une telle vogue, que l'on peut croire en retrouver des traces chez plusieurs écrivains ecclésiastiques antérieurs au Concile de Nicée. « Pour un bon nombre de Pères anténicéens, le Logos était un être divin, qui avait existé de toute éternité, en Dieu *à l'état de germe*, mais dont l'existence personnelle n'avait commencé qu'à la création du monde. Engendré par le Dieu suprême, il était son ministre, l'exécuteur de ses volontés, c'est lui qui, sur l'ordre de Dieu le Père, avait créé le monde » (1). Il n'est pas difficile, en effet, de trouver des textes en faveur de cette interprétation. On en découvre dans les ouvrages d'Origène et plus encore dans les *Philosophumena*. Nous n'ignorons pas que saint Justin, de son côté, regarde souvent le Verbe comme le germe, la raison séminale suprême, aux vertus de laquelle participent les hommes (2). De même, au dire de saint Irénée, nous avons été créés par le Verbe (3).

(1) *Revue d'Hist. et de Littér*, année VI, p. 354.
(2) S. Justin, *II Apologie*, édit. Otto, ch. viii, § 6, et ch. viii, § 6.
(3) Cf. *La Science catholique*, 16e année, p. 235.

Depuis Pétau jusqu'à Franzelin et Bardenhewer, ces textes ont été discutés et expliqués. Qu'il nous suffise de remarquer, que certaines imprécisions de langage, bien excusables avant les définitions de Nicée, sont la conséquence inévitable de la méthode en usage dans l'école d'Alexandrie. Dans leur désir de démarquer en faveur de leur catholicisme les doctrines en vogue, et d'y trouver, même au prix d'un allégorisme forcé, quelque lueur de cette vérité du Verbe, « pour lequel il n'est pas de Cimmériens » (1), — plusieurs Pères ne craignirent pas d'emprunter aux philosophes païens des expressions et des théories qu'ils adaptèrent à l'exposé du dogme chrétien. Ils durent souvent en modifier le sens, comme il appert dans l'histoire de la théorie des *raisons séminales*.

Cette méthode est dangereuse, car les formules ainsi transposées conservent toujours quelques nuances d'origine et risquent d'amener après elles quelque chose de l'esprit, qui inspira leur conception première. Ainsi en arriva-t-il aux Gnostiques. Ils ne surent pas vider de tout leur contenu panthéiste les notions néoplatoniciennes, qu'ils introduisirent dans leurs spéculations théologiques ; et ils aboutirent à de curieux systèmes d'émanation qui défigurent en tous points la croyance catholique. Leurs hypothèses sont multiples et diverses, mais elles se ressemblent en

(1) Cf. Clément d'Alex., *Exhort. aux Gentils*, ch. vii, édit. Migne, P. G., t. VI, col. 121.

ceci, qu'elles déforment et interprètent d'une même manière les mystères de la religion chrétienne.

Rappelons à titre d'exemple le système des Valentiniens, tel que saint Irénée nous l'expose (1) : Au commencement il y avait Dieu le Père appelé l'abîme (βυθός) ; il reposait avec le Silence (Σιγή). Ce premier couple donna naissance à la Raison et à la Vérité. Du mariage de ces dernières naquirent le Verbe et la Vie, qui à leur tour engendrèrent l'Homme et l'Eglise. Telle fut la première ogdoade, principe de tout ce qui est. Elle multiplia les êtres divins, et quand ceux-ci furent au nombre de trente, la divinité atteignit sa plénitude : le Plérôme était constitué. Le nombre *trente*, disait Valentin, est le nombre divin, puisque Jésus-Christ a vécu pendant trente ans d'une vie cachée, et que si l'on fait le compte des heures, dont il est question dans la parabole du Père de famille envoyant les ouvriers à sa vigne, on trouve aussi le chiffre : trente !

Mais voici que le dernier éon, la Sagesse, a commis une faute. Poussée par un désir immodéré de connaître, elle a voulu découvrir la grandeur du Père et s'unir à Lui ; c'est pourquoi elle est chassée du Plérôme et condamnée à produire quelque chose d'imparfait. Cependant l'éon, gardien des choses divines (ὅρος), la ramène dans le Plérôme, mais dépouillée de son Intelligence et de son Désir. Alors,

(1) *Adv. hæreses*, liv. I et II, édit. Migne, P. G., t. V, col. 437 et suiv.

pour rétablir toute paix, la Raison avec l'assentiment du Père produit le Christ et le Saint-Esprit ; et tous les éons remplis de joie apportent leur concours à la formation d'un être nouveau, la Splendeur du Plérôme, le Sauveur. Ici finissent les choses divines.

Pendant que ces événements se passaient, l'Intelligence, séparée de la Sagesse, errait inconsciente en des lieux pleins d'eau. Le Christ, ému de pitié, se résolut à la secourir. Aussitôt, revenue à elle-même, elle souhaita de rentrer dans le Plérôme : ce désir engendra les âmes et en premier lieu le Démiurge, qui sans tarder se révolta contre la condamnation divine. Du sourire de l'Intelligence, se souvenant du Plérôme, naquit alors la lumière sensible ; de ses pleurs à la vue de son triste sort fut faite la pluie matérielle. — En définitive donc le monde est une œuvre mauvaise, le résultat de la faute d'un être divin. Le Sauveur a commencé de réparer ce malheur, quand il est descendu en Jésus lors de son baptême. Depuis ce temps la lutte est engagée entre le Sauveur et le Démiurge. Celui-ci longtemps se fit adorer par les Juifs sous l'Ancien Testament ; maintenant, au contraire, le Sauveur vient libérer les hommes.

Sous ces images, dont ils abusent à leur ordinaire, les Alexandrins retracent du dogme une conception fantaisiste sans doute, mais la seule, en définitive, qui puisse éclore d'un Monisme, dont ils sentent eux-mêmes la contradiction intrinsèque :

l'univers matériel demeure une émanation de la divinité. Quant aux mystères du christianisme, que les Valentiniens pensaient expliquer, on a peine à les reconnaître : la Trinité n'est plus qu'une formule : la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit ont des aspects de fables cosmogoniques, la chute d'Adam et la promesse d'un Rédempteur sont des mythes ; l'Incarnation du Verbe est illusoire ; d'ailleurs elle est inutile, puisque la divinité se matérialise, et, si l'on veut, *s'incarne* sans cesse dans le monde.

Si nous avons tenu à présenter un spécimen des systèmes alexandrins, ce n'est pas pour l'unique plaisir de dérouler en ses riches imaginations un roman philosophico-théologique, c'est avant tout pour faire ressortir la parenté de cette conception avec les philosophies modernes qui professent la doctrine d'immanence.

2. *Depuis le XIXe siècle.* — Certes, leurs exposés n'ont plus la forme poétique d'antan ; ils revêtent au contraire des allures scientifiques et rigoureuses. Parfois, à la suite de Schelling, ils attribuent encore la naissance du monde à une « *chute* de l'Absolu », ce qui est tout à fait alexandrin : — mais plus souvent ils abandonnent ce point de vue émanatiste et, retournant le système, considèrent la production du monde comme un *progrès* de l'Absolu. L'univers apparaît comme simple phénomène de ce Dieu, qui, selon la parole d'Ern. Vacherot, perd son idéalité,

quand il passe à la réalité dans le cosmos (1),... et, il y passe fatalement par une nécessité interne de sa nature. Non seulement la création n'est pas le résultat d'un acte libre de la volonté divine, mais le mot de *création* n'a même plus aucun sens. La poussière atomique, évoluant sous l'impulsion de forces aveugles, produit l'harmonieuse variété des choses, comme la graine produit l'arbre avec ses branches, ses feuilles et ses fleurs. Le même principe vivifie tous les êtres conscients et inconscients ; si bien qu'au dire de Schopenhauer : c'est en vertu d'une orgueilleuse illusion, que les hommes se croient distincts les uns des autres ; leur individualité est une illusion de surface, au fond tout se fusionne dans une unité suprême.

De telles conceptions ne laissent plus aucune place à l'énoncé des trois grands mystères de la religion catholique : *Trinité*, *Incarnation*, *Rédemption* deviennent lettre morte et inintelligible. Il n'en faudrait plus parler. Mais, chose étrange, les philosophes monistes ont toujours ces mots à la bouche. Leur métaphysique a voulu fermer l'accès des problèmes, qui ont rapport à la vie divine, et malgré qu'ils en aient, leur esprit fasciné par un incompréhensible attrait de ces mystères revient errer sans cesse autour de la solution, qu'impose le christianisme. Ils n'ont point de repos, qu'ils ne l'aient harmonisée avec leurs doctrines, la défigurant si besoin en est.

(3) Cf. *La métaphysique et la science*, t III, p. 278.

Or, leur méthode, et le monisme ne leur laisse pas de choix, n'est qu'une reprise de l'allégorisme alexandrin. Ils présentent la *Trinité* comme un mythe oriental s'efforçant d'exprimer l'évolution immanente de la vie universelle : les Personnes divines ne sont que des symboles qui, dans les divers systèmes, rappellent le Grand Etre, le Grand Fétiche et le Grand Milieu, qu'avait invoqués Auguste Comte. Même les écrivains catholiques qui, au XIX[e] siècle, tentèrent un rapprochement entre l'exposé de nos croyances et la philosophie mise à la mode par les successeurs de Kant, allèrent droit à des erreurs de ce genre. Non seulement ils nièrent la liberté de l'acte créateur, mais ils donnèrent des dogmes révélés une interprétation ruineuse pour l'orthodoxie : « les italiens Mastrofini et Rosmini, les allemands Hermès et Günther ont tout bonnement abouti à de graves altérations du dogme catholique par de frivoles et ridicules paralogismes. Leur Trinité n'est plus celle de la révélation et de l'Eglise ; elle incline bien davantage vers la Trimourti indienne ou vers le polythéisme des philosophes, des poètes et des peuples gréco-romains » (1).

Si des hommes d'un réel talent, d'une foi sincère et d'une bonne volonté évidente, furent entraînés sur cette pente, comment s'y seraient arrêtés ceux qui, à la façon de Cousin, n'avaient qu'un christia-

(1) Cf. Ch. Jules Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, p. 361.

nisme de surface ou de sentiment? — Ils s'aventurent jusqu'à des interprétations mythiques, dont l'audace dépasse la tentative même des alexandrins : ils ne veulent plus voir dans la Trinité qu'une histoire symbolique de la pensée. En sa période théologique, l'Humanité, selon la loi de Comte, s'est attachée à des formules ou à des images, qu'elle a divinisées, mais elle a depuis dégagé le sens philosophique caché sous ces obscures expressions. Le mystère d'un seul Dieu en trois Personnes devient, sous l'influence de Hégel, l'*idée* qui évolue, l'*idée évoluée*, et le *rapport* de l'une à l'autre, ou encore l'unité, la variété, le rapport de la variété à l'unité. « Ces trois idées, étant le fond de la raison humaine, sont nécessairement le fond de la raison éternelle, c'est une triplicité qui se résout en unité, une unité qui se résout en triplicité ; voilà le Dieu trois fois saint que reconnaît et adore le genre humain ; voilà le fond du christianisme » (1).

Mais l'évolution positiviste exige davantage encore.

Il faut dépasser cette vue philosophique et se débarrasser même de ces symboles, que le progrès de la pensée rend inutiles : « A mesure que ces symboles deviennent mieux connus, leur importance ira s'affaiblissant... » (2). C'est pourquoi, esquissant

(1) Cf. V. Cousin, *Introd. à l'hist. de la philosophie*, leç. V.

(2) Cf. G. Lechartier, *Annales de philosophie chrét.*, mars 1901. *De la méthode positive appliquée à la défense du Christianisme*, p. 659.

une apologétique positive, M. G. Lechartier écrit : « La seule question, qui reste importante à résoudre, est la suivante : le dogme étant destiné à fixer l'esprit de la religion, à définir provisoirement l'indéfini, est-il possible que le christianisme renonce à cette définition actuelle si elle s'oppose à la science, qu'il tolère ou qu'il favorise une évolution ou plus justement une *dissolution* de ses symboles ? » (1). En ce cas, espère-t-il : « Dès lors que les réalités supérieures que ces mythes religieux se sont efforcés d'exprimer depuis tant de siècles, seront trouvées *identiques* à celle que la science positive vient aujourd'hui établir, la religion chrétienne empruntera à cette science sa certitude positive, deviendra *démontrée* en même temps et par là même qu'elle demeurera révélée, recevra enfin sa confirmation scientifique ou plutôt sera science elle-même » (2).

Qu'est-ce à dire, sinon que l'on considère la raison humaine comme capable de sonder les mystères, ou plutôt de les assimiler aux données scientifiques. La conséquence sera que l'interprétation des dogmes deviendra mouvante à l'égal de nos hypothèses ; et, pour être logique, il faudra accepter la mentalité protestante (3) en disant avec Aug. Sabatier : « L'âme religieuse *interprète* et *transforme* sans cesse les dogmes traditionnels » (4) et encore : « Nous

(1) *Ibid.*, p. 655.
(2) *Ibid.*, p. 660.
(3) Cf. Decret *Lamentabili exitu*, prop. LXV.
(4) *Esquisse d'une philosophie de la religion...*, p. 285.

conservons, nous répétons les dogmes d'autrefois, mais nous y versons inconsciemment un contenu nouveau. Les termes ne changent pas, les idées et les interprétations se renouvellent de génération en génération... Nous parlons toujours... de la Trinité, de la Divinité du Christ..., mais nous les entendons peu ou prou autrement que nos pères » (1). Le progrès de l'Absolu nous révèle des sens nouveaux à mesure qu'il nous fait prendre davantage conscience de la divinité immanente en nous. Car « il n'y a pas de choses divines, qui ne soient humaines, c'est au cœur de l'humanité que réside le divin » (2).

Le mystère de la génération du Verbe et celui de son *Incarnation* n'ont pas d'autre signification pour le monisme : Dieu s'incarne en l'humanité, au fur et à mesure que se poursuit l'évolution de l'Absolu. Continuant la tradition alexandrine, maître Ekkard écrivait au XIVe siècle : « L'homme est le fils unique de Dieu, que le Père a engendré de toute éternité » (3). Contraints par la rigueur de leur système, les rationalistes modernes parlent de même : « Le Christ, dit M. F. Buisson, c'était un homme, qui fut le premier à trouver Dieu en lui et à nous le faire trouver de même en chacun de nous » (4). Il n'est pas plus Dieu que les autres hommes, mais il ne l'est pas moins non plus. Seulement à cause de sa

(1) *Ibid.*, p. 311.
(2) Cf. F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science*, p. 234.
(3) Cf. Denzinger, n° 448 et suiv.
(4) Cf. ouv. cit., p. 199.

haute influence sociale et religieuse, il est devenu le symbole de l'Incarnation. « Le Christ ne fut qu'un philosophe humanitaire, n'ayant qu'une mission civilisatrice et terrestre ; on lui a ensuite attribué les prérogatives et les caractères du Dieu-Humanité » (1).

Il ne peut donc plus être question de parler de *Rédemption* comme en parlent les chrétiens. Elle serait à tout le moins inutile, puisque l'Adam prévaricateur, étant Dieu lui-même, n'aurait pu commettre de péché. Tout au plus admettra-t-on chez les pessimistes, que la Volonté suprême ou l'Inconscient, qui s'est fourvoyé lors de la production de ce monde, reconnaîtra son erreur en s'élevant à la conscience dans les individus et réparera sa faute en supprimant l'univers. Edouard de Hartmann s'en explique clairement : « L'existence réelle est l'*incarnation* de la Divinité ; le processus de la nature est l'histoire de la *passion* du Dieu fait chair et en même temps la voie qui mène à la libération du Crucifié... » C'est pourquoi la moralité consiste « à coopérer à l'abréviation de ce chemin de souffrances et de rédemption. Au signal donné par l'électricité, ils (les hommes) réuniront tous leurs efforts pour le grand acte de l'universelle délivrance. La terre tombera en poussière, toute vie s'éteindra d'un seul

(1) *La Civilta cattolica*, 1862, t. VIII, p. 377 et suiv.: *Convenances sociales d'une définition de l'Immaculée Conception* ; cf. *Revue des Sciences ecclés.*, mai 1904, p. 389.

coup et le grand Crucifié sera descendu de sa croix » (1).

Posé le postulat du monisme, cette manière d'interprétation s'impose : les mystères — et les dogmes, qui les expriment, — ne sont et ne peuvent être que des images représentant l'histoire de la Nature. Ils ne rapportent que « des opinions qui furent d'admirables créations de la pensée humaine » (2). Ce sont de vieilles chansons ou de poétiques légendes, qui ont bercé l'enfance de l'Humanité, mais dont un esprit positif doit aujourd'hui se libérer. D'ailleurs elles s'évanouissent d'elles-mêmes, car « les dogmes meurent tout seuls, quand l'idée, qu'ils représentent, est tombée en désuétude » (3). Et il en est ainsi des symboles chrétiens, si l'on en croit M. G. Lechartier. C'est pourquoi on pourrait les abandonner... « Le symbole ayant pour conséquence un ensemble d'actions, qui le dépassent, dès que ce symbole ne suggère plus les idées déterminantes d'actions..., cette forme sans contenu devient alors inutile et peut être *supprimée* ou transformée » (4). Aussi l'Eglise, ajoute-t-on, ne trouvera de salut que « dans la transposition de la croyance dogmatique (5) », en s'avançant « dès maintenant résolue et sereine à tra-

(1) Cité par l'abbé Piat, *La destinée humaine*, liv. III,

(2) Cf. F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science*, p. 133.

(3) *Ibid.*, p. 62.

(4) Cf. G. Lechartier, art. cit., p. 655.

(5) *Ibid.*, p. 658.

vers le crépuscule des dogmes vers l'aurore des temps nouveaux » (1). — « Quoi qu'il en soit, le catholicisme ne saurait échapper à la loi universelle de l'histoire : ou il se développera avec l'humanité, ou l'humanité se développera sans lui » (2).

Tout cela signifie que les enseignements de la révélation sont passés de mode : Si donc l'Église veut subsister, qu'elle cesse de nous imposer la foi en des mystères, et qu'elle se perde dans cette *religion nouvelle*, que plusieurs, rationalistes et protestants, rêvent d'établir !

Et l'on va répétant ces choses non plus seulement dans les écoles de philosophie, mais dans les revues, les journaux, les conférences, les cercles d'études. MM. Jaurès et Guesde les prêchent aux socialistes ; M. F. Buisson les enseigne aux instituteurs. Par toutes ces voies la conjuration antichrétienne accomplit son œuvre jusque dans l'esprit du peuple. Celui-ci, trop ignorant de sa religion pour défendre sa croyance contre des affirmations présentées au nom de la Science ou du Progrès, se laisse tromper avec une effrayante facilité. Cette corruption intellectuelle crée un grave danger religieux et social. Léon XIII nous le signalait déjà et il en indiquait le remède dans le retour à une sérieuse et chrétienne philosophie (3).

(1) *Ibid.*, p. 659.
(2) Cf. F. Buisson, ouv. cité, p. 80.
(3) Encycl. *Æterni Patris.*

§ II. — Critique de l'interprétation moniste

A la philosophie incombe la tâche de découvrir, sous l'apparente rigueur qui les dissimule, les faiblesses du Monisme. Elle excelle à en faire ressortir les multiples contradictions. Or, on ne les mettra jamais trop en lumière en face des audacieuses et gratuites assertions du système. Tranchantes et dogmatiques, souvent colorées d'une vague poésie, comme on l'a remarqué ci-dessus, elles peuvent séduire les esprits, qui ne sont pas en défiance. Il est donc nécessaire de percer à jour les métaphores, sous lesquelles on essaie de voiler les difficultés réelles de la solution moniste.

1. *Le problème.* — Pour cela il faut d'abord pousser à bout ce système, qui toujours cherche à se dérober à l'examen ou à la critique. Sa tactique en effet consiste à reculer indéfiniment les problèmes, à les reporter aux périodes préhistoriques ou dans les espaces ultramétaphysiques en les enveloppant d'hypothèses successives, qui prennent des airs de vérités acquises à la science, — pour, en définitive, atténuer ou cacher des oppositions irréductibles. Nous aurons donc à suivre dans le détail les solutions que la doctrine d'immanence

absolue propose aux problèmes de l'organisation du monde, de l'origine de la vie, de la nature de l'âme, de la religion, de la morale, de l'ordre surnaturel. Mais toutes ces discussions supposent l'étude de cette question préjudicielle : *Le monde est-il identique à Dieu ?*

Historiquement, ce problème fut le premier qu'aborda le Monisme. A l'entendre, les mythes religieux des anciens ne sont qu'une allégorie de la genèse du monde ; — les mystères, que la révélation chrétienne nous propose, n'en sont-ils qu'une poétique transposition ? Le Monisme l'affirme, et nous avons vu que tout le système repose sur ce postulat : le monde n'est pas distinct de Dieu ; il n'y a donc pas de Vie divine séparée de l'évolution universelle, et c'est cette dernière, que symbolisent les prétendus mystères révélés. — Que vaut cette affirmation ?

Nous aurons résolu cette question, si nous pouvons démontrer que Dieu est nécessairement distinct du monde.

Evidemment, nous n'aurons pas alors apporté une explication aux mystères. Le tenter serait folie et impiété. Nous ne voulons même pas, malgré l'invitation que nous en font les Pères Grecs en parlant du Λόγος ενδιάθετος et προφορικός, tâcher d'éclairer les exposés dogmatiques à l'aide de la théorie des raisons séminales. — Non, les mystères nous parlent d'objets, qu'aucune investigation humaine ne peut atteindre. Dieu seul connaît en elles-mêmes les merveilles de la *Trinité*, de l'*Incarnation*, de la *Ré-*

demption, et il nous en communique ce qu'il veut par son enseignement révélé. Nous devons accepter son témoignage, et croire en cette parole, dont il nous appartient cependant de vérifier les titres. Mais cela suppose l'existence d'une sphère, où ne pénètre pas la raison, et qui partant est au-dessus d'elle. Or, c'est précisément ce que nie le Monisme. Il ferme cet au-delà des limites de l'univers ; et, ce faisant, il ne laisse plus à la religion aucune place, où loger les mystères d'une Vie divine distincte du monde.

Montrons combien cette prétention est illégitime.

2. *Critique.* — Notre point de départ est un fait incontestable : L'expérience et plus encore la science, dont l'effort a pour but de traduire en formules rigoureuses les lois de choses, l'affirment sans hésiter : il y a de l'*ordre* dans le monde. D'où vient cet ordre ?

D'aucuns en font une chance, un résultat heureux dû au hasard. Mais qu'est-ce que le hasard, sinon un mot qui voile notre ignorance des lois de la nature ? Nous lui attribuons les phénomènes, dont les causes nous échappent encore, et le domaine de cette antique *entité* se restreint au fur et à mesure des progrès de la science. L'invoquer serait se réfugier dans une *solution verbale*, et personne n'oserait s'y résoudre aujourd'hui. — Au plus, certains admettent-ils qu'au début de notre univers actuel

une heureuse conjonction d'atomes a suscité la manifestation des lois qui le régissent. Or, cette conjonction elle-même suppose les atomes matériels rapprochés par une activité mécanique, — dont les lois devaient être les lois de toute mécanique, puisque les atomes d'alors sont les atomes d'aujourd'hui. Il y aurait donc eu des lois antérieures, dont il faudrait expliquer l'existence dans le chaos primitif.

Mais il est inutile de reculer ainsi le problème. Nous savons que des composants, lorsqu'ils s'unissent, ne peuvent mettre en jeu que leurs puissances constitutives. La loi traduit uniquement cette manière d'agir, puisque selon sa définition elle exprime les rapports nécessaires qui découlent de l'essence des choses. L'apparition de lois fixes et observables nous révèle donc que les atomes originels se comportent suivant des modes déterminés. Leur construction même les y astreint, car leurs propriétés ou leurs capacités sont évidemment finies et elles sont aussi déterminées. *D'où les tiennent-ils ?*

Il n'y a ici que deux réponses possibles : ou bien un être supérieur aux atomes les a ainsi organisés, mettant en eux — si l'on tient à une théorie d'évolution — les principes de tous les développements futurs de l'univers, les *raisons séminales* au sens où saint Augustin emploie ce mot (1) ; — ou bien, ces atomes possèdent par eux-mêmes toutes ces

(1) Nous développerons plus bas cette théorie.

propriétés, d'où sortira notre univers fini, limité, mais aussi ordonné et rempli d'êtres raisonnables ; ils sont l'Etre premier, éternel, le principe unique, l'Absolu. — C'est cette seconde alternative qu'adoptent les monistes : le monde est uniquement le produit de l'évolution de Dieu.

Tous cependant n'expliquent pas de la même manière ce développement, les uns le considèrent comme une dégradation, les autres comme un progrès de l'Etre.

a) *Le Monisme d'émanation.* — Les Alexandrins, puis Spinoza, Schelling, Vacherot, Taine, etc..., posent au début des temps un Absolu en acte, que chaque philosophe honore d'un nom nouveau : Etre, Substance, Moi, Idéal, Axiome éternel, qui se prononce lui-même... Tel est l'être premier, la source nécessaire du monde actuel, dont l'hypothèse admet la contingence. Notre univers pouvait être ou ne pas être, mais en fait il est, et c'est cette *contingence réalisée* qu'il s'agit d'expliquer.

Pour cela on affronte maintes contradictions. En effet, l'Etre nécessaire par cela même qu'il est *premier, unique, isolé* (l'hypothèse moniste professe tout cela), n'est limité en aucune façon : il n'y a rien avant lui, en lui, ni autour de lui qui puisse imposer des bornes à son existence ; il est *illimité*, donc *infini*. Ensuite, comme il est aussi par nature le principe, d'où dérivent toutes les perfections réelles ou possibles, il les possède éminemment, il est essentiellement *parfait*. Il est dès lors *immuable*,

car un être ne change que pour acquérir ou perdre quelque qualité ; or, que voulez-vous qu'acquière encore l'être essentiellement parfait ? et que voulez-vous qu'il perde aussi, à moins de perdre son essentielle perfection, ce qui lui est impossible ? Ces conclusions s'enchaînent rigoureuses, et jusqu'ici elles ne sont pas plus contestables pour un moniste que pour nous.

Seulement le philosophe moniste est hanté par son préjugé, que le monde n'a pas d'existence à part de Dieu, que l'univers n'est et ne peut être que l'extérieur, la manifestation du Principe unique. C'est pourquoi sous la contrainte de l'expérience, il est amené à dire que l'Immuable entre en évolution, que le Parfait se perfectionne et donc serait imparfait au début, que l'Illimité s'enferme dans les bornes de l'étendue, que l'Absolu est relatif.

Dans le monde, en effet, nous voyons le mouvement, l'imperfection et la souffrance, la limite, le changement progressif. On perçoit dès lors une flagrante incohérence entre les deux affirmations du système : d'une part il y a un Principe premier, unique, nécessaire et infini, — et d'autre part ce Principe est *identique* au contingent et au fini.

Les monistes se rendent si bien compte de cette irrémédiable faiblesse de leur doctrine, qu'ils n'ont cessé de travailler à la dissimuler. — C'est en vain : elle se trahit autant dans la multiplication des intermédiaires entre Dieu et le monde (chez les Alexandrins), et dans l'allégorie du péché de la Sagesse

(chez les Valentiniens) ; — que dans l'évolution de la Substance (chez Spinoza) ou dans la chute de l'Absolu (chez Schelling). Il faut cependant prendre un parti et apporter une solution au problème toujours posé : *en définitive, le monde est-il ou n'est-il pas identique à Dieu?* — Si l'on répond oui, — on sera forcé d'accepter les contradictions du monisme. Alors on devra admettre l'identité des contradictoires et s'insurger contre la plus nécessaire et la plus universelle loi de l'esprit humain. Mais dénier ainsi toute valeur aux principes rationnels, c'est aller au scepticisme absolu et, par conséquent, pour être logique, s'interdire toute spéculation.

Au contraire, si, obéissant aux exigences de la raison, on se refuse à professer l'identité des contradictoires, on reconnaît du même coup la vanité de l'allégorisme ancien et moderne. Malgré ses prétentions, ce système ne nous dit rien de la *vie divine* en elle-même. Elle est hors de nos prises : Dieu apparaît distinct de nous et du monde, de toute la distance qui sépare l'infini du fini. Par le monde, qui est son œuvre, nous arrivons à connaître son existence et plusieurs de ses attributs, mais son essence échappe à nos investigations… là est le domaine du mystère : la révélation chrétienne seule nous permet d'y entrevoir quelque chose.

b) *Le Monisme d'évolution.* — Dans l'espérance d'éviter ces conclusions, plusieurs monistes retournent le système, et posent à l'origine de toutes choses une *poussière atomique* ou un germe unique et pre-

mier, dont l'évolution élabore la matière, organise les êtres inférieurs, puis l'homme, en qui Dieu se fait. Ils construisent ainsi un système plus séduisant, mais où gîtent les mêmes erreurs : l'hypothèse repose sur des contradictions.

Au commencement, enseigne-t-elle, il y avait la matière, et elle était dépourvue de toute intelligence, puisque celle-ci n'apparaît avec l'homme qu'à un stade fort avancé de l'évolution universelle. Cette matière, la géologie nous le montre, était alors comme aujourd'hui soumise à des lois fixes, dont les effets suggèrent invinciblement l'idée d'une admirable finalité. A tout le moins, on reconnaît dans l'ensemble une merveilleuse ordonnance, une harmonie qui révèle l'intervention d'une intelligence... Mais, puisque cette intelligence, qui serait la seule cause adéquate des faits observés, n'est pas dans la matière primitive... il faudrait donc la chercher en dehors d'elle, et ainsi dès le premier pas abandonner le monisme.

Peut-être, pour y rester, avancera-t-on que la matière avait en elle le principe de cette organisation ; qu'elle possédait une tendance, une capacité, une intelligence latente, dont nous voyons aujourd'hui la manifestation dans l'homme, où l'Absolu prend conscience de lui-même. Seulement ces virtualités, qu'on attribue à la nature, ne sont que des puissances, des possibilités analogues à celles que suppose dans les atomes la théorie du hasard. Or, *d'où viennent* ces virtualités, que leur évolution

montre définies et parfaitement ordonnées ? — Ou bien, elles ont été mises en la matière chaotique par l'Etre supérieur, qui l'a produite, et elles sont les *raisons séminales* dont nous avons déjà parlé ; ou bien, — et c'est l'alternative imposée au monisme, — il faut supposer que ces énergies, aptitudes, etc..., qui ne sont encore que des non-êtres, de pures puissances, dorment dans le sein de la matière primitive, et sont premières comme elle. Et les difficultés recommencent.

Puisque la géologie nous assure que la vie organique n'a pas de tout temps existé sur notre globe, il est clair qu'au début le premier Principe était la matière inorganique, telle que nous la connaissons. N'oublions pas, d'autre part, que cette matière, sous quelque aspect qu'on la suppose, gazeux, liquide ou solide, est — dans l'hypothèse moniste — le premier et unique Principe : cette matière est donc *isolée dans le vide absolu*. C'est pourquoi *inerte*, comme toute matière, c'est-à-dire incapable de rien changer à son état de repos ou de mouvement, elle n'aurait pu commencer à évoluer. Et cependant son évolution a eu un commencement. Progressive dans le temps et limitée dans l'espace, elle est, comme dirait Taine, *un phénomène à deux bouts*. D'ailleurs en ce point tous les monistes tombent d'accord, puisqu'ils cherchent à expliquer la mise en branle de l'élément-principe, tel Herbert Spencer invoquant pour cela « l'instabilité de l'homogène ».

Mais alors, si cette matière originelle est d'abord

au repos, si elle est *inerte*, et si, seule existante, elle est *nécessairement isolée*, elle est un *Premier Immobile qui ne sera jamais ni moteur ni en mouvement.*

Le mouvement que l'hypothèse suppose en lui serait en effet un commencement absolu. Or, les monistes eux-mêmes sentent si bien l'absurdité d'un commencement absolu, qu'ils veulent en voir un dans l'acte libre pour le déclarer impossible (1). Et, malgré tout, ils doivent se résigner à poser cette contradiction à la base de leur système : un être absolument inerte, seul et abandonné à lui-même

(1) Monistes idéalistes et Monistes matérialistes font grand état de cet argument. On le retrouve sur les lèvres des phénoménistes disciples de Stuart Mill, comme sur celles des néo-criticistes répétant les paroles de Renouvier ; on peut le lire chez des matérialistes, tels que le docteur Beaunis, *Nouveaux éléments de physiologie humaine*, p. 11 ; et M. F. Le Dantec l'introduit dans des ouvrages de vulgarisation d'une valeur assez contestable (Cf. *Le Conflit*, p. 193).

On peut s'étonner à bon droit d'entendre encore des philosophes attaquer la liberté au nom de « la loi de conservation de l'énergie » ou de « la causation universelle », après les lumineuses explications qu'ont fournies des savants, des psychologues et des métaphysiciens. Rappelons à ce sujet la solution que M. de Salvert expose au nom de la mécanique (Cf. A. de Margerie, *Le libre arbitre*, p. 54, 55) la discussion serrée de M. E. Rabier, *Psychologie*, p. 543, et surtout la belle étude de M. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 149. — Tous montrent comment la manifestation de l'acte libre n'est nullement un commencement absolu, mais la libre mise en œuvre des énergies accumulées dans l'organisme.

produirait le mouvement ; le non-organisé sans aucune intervention étrangère engendrerait l'organisation et l'ordre, c'est-à-dire un être donnerait ce qu'il n'a pas... C'est remplacer une raisonnable adhésion aux mystères par une déraisonnable adhésion à une hypothèse absurde... C'est vraiment trop demander à l'esprit de l'homme.

On tentera bien de voiler tout cela sous des métaphores. L'être premier sera présenté comme un germe qui, par son évolution, extériorise ses richesses. Seulement pour ce germe comme pour la matière originelle, cette évolution, que nous constatons *successive* dans le temps et *limitée* dans l'espace, est un phénomène fini, un phénomène qui a commencé d'être. Pourquoi a-t-il commencé d'être ? Si le germe, en qui il apparaît, est *premier*, c'est-à-dire *isolé*, d'où est venue l'impulsion première ? Les prétendues puissances de ce germe seraient restées indéfiniment à l'état de pures puissances, comme il est arrivé aux grains de blé enfermés dans les tombeaux des Pharaons... A moins encore que son évolution ne soit un commencement spontané, donc absolu... Mêmes difficultés au sujet de son accroissement, car, pour continuer la métaphore, ajoutons qu'il n'y avait au début aucune atmosphère, aucun terrain, où le germe primordial eut puisé les éléments de sa croissance (1). Son pro-

(1) Depuis Thalès de Milet jusqu'à Schelling et H. Spencer, cette comparaison de la vie divine avec l'évolution

grès eut été une création, mais une création du supérieur par l'inférieur, une production du plus par le moins. — Il n'est vraiment pas de contradictions, auxquelles le monisme ne condamne ses disciples.

Son hypothèse viole outrageusement les plus légitimes exigences de notre raison. Celle-ci est pourtant notre seul moyen d'investigation métaphysique ; en mépriser les lois essentielles, c'est encore une

d'un germe n'a cessé de faire illusion aux philosophes monistes. Ils ont voulu attribuer à l'Etre premier l'activité immanente, dont ils admiraient les manifestations dans la nature, et ils ne semblent jamais songer aux côtés défectueux de cette assimilation : l'activité immanente, *telle que l'expérience nous la montre, c'est-à dire relative*, ne peut se trouver dans l'Absolu, parce que l'Absolu étant l'Être premier, unique, est nécessairement *isolé* à l'origine. Em. Saisset le redisait déjà il y a quarante ans : « Un grain de blé est une merveille, soit ; mais il lui faut de la lumière, de l'eau et de l'air. Il se développe, cela est vrai, mais en vertu d'une force, qui ne lui appartient pas en propre, et à condition de trouver autour de lui des moyens favorables de développement. Newton lui-même est sujet à mille conditions extérieures. Il lui faut le monde à contempler et un instrument de calcul à manier... L'activité immanente, telle que nous la saisissons dans l'univers, n'est donc pas indépendante de conditions extérieures. Mais allons au fond des choses : Y a-t-il rien de plus contraire à l'idée de perfection que l'idée d'un être qui se développe, d'un germe, qui fait effort pour s'épanouir ? Voilà l'illusion des panthéistes. Ils ne voient pas qu'assimiler Dieu aux activités immanentes de l'univers, c'est faire de lui un être qui se développe, par conséquent un être imparfait ; c'est tomber infiniment au-dessous de Dieu ». *Essais de philosophie religieuse*, t. II, p. 73.

fois renoncer à toute réflexion et se résigner à être muet. Ainsi le Monisme nous condamnerait à une mort intellectuelle.

Ses conclusions ne sont pas moins désastreuses pour la morale. A l'unité de son principe il sacrifie l'individualité et la personnalité humaines, qu'il traite d'illusion. Mais que deviennent alors le devoir, la responsabilité, la sanction? Si nous sommes parcelles du Dieu-Tout, toutes nos actions sont belles et bonnes, et tout nous est permis. — De telles assertions heurtent douloureusement la conscience morale; elles ne peuvent dominer chez l'homme. Dès que les faiseurs de systèmes ont fini de parler, sa naturelle droiture de jugement se réveille. En face de ses remords quand il a péché, les sophismes s'envolent : par une intuition plus claire que tous les raisonnements, il a conscience qu'il ne lui est pas permis de faire indifféremment le mal ou le bien, et qu'il existe une Justice suprême, gardienne et vengeresse du droit méconnu.

Il ne peut non plus se résoudre à se croire Dieu, lui qui souffre et qui gémit; il sent sa personnelle insuffisance et il éprouve le besoin de s'appuyer sur un être tout-puissant : au fond de son cœur s'agite un sentiment, qui ne se laisse pas étouffer, le sentiment religieux. A ces moments, il se prend à douter de la parole des savants, qui abusent de leur science; et son âme redevenue *naturellement chrétienne*, s'en va d'elle-même, et comme sous une poussée de bon sens, vers la doctrine de l'Eglise.

Cette doctrine, en effet, non seulement ne combat pas les véritables données scientifiques, mais elle les défend même contre les hypothèses métaphysiques, qui en les faussant pourraient les discréditer. Nous le verrons de mieux en mieux dans le détail de notre exposé.

CHAPITRE IV

Le problème de l'organisation du monde.

La précédente critique, en dévoilant les contradictions du monisme, a mis en lumière la distinction de Dieu d'avec le monde. Celui-ci, imparfait et fini, est par cela même contingent ; il a été produit par un acte libre du Créateur, mais il n'en existe pas moins en soi. Il est composé de substances, qui avec le concours divin semblent travailler à la belle ordonnance du cosmos.

Leur activité suffirait-elle à expliquer l'organisation de l'univers actuel ?

Deux hypothèses répondent à cette question : l'hypothèse de l'*évolution moniste* et l'hypothèse des *raisons séminales*.

§ I. — Hypothèse de l'évolution moniste

1. *Exposé et limites.* — Comme il convient à toute théorie moniste, cette conception n'attribue au monde ni cause efficiente ni cause finale : il est le fruit de l'évolution fatale d'une poussière atomique éternelle. Ainsi parle H. Spencer, qui enseigne cependant, que l'évolution s'est faite suivant trois lois nécessaires.

Selon lui, en effet, l'évolution suppose à ses débuts une différenciation du Principe unique et premier : c'est le passage de *l'homogène* à *l'hétérogène*. Deux lois l'expliquent : d'abord la loi *d'instabilité de l'homogène*, car « l'homogénéité est une condition d'équilibre instable », puis la loi de la *multiplication des effets*, car « une partie de la cause de l'évolution se trouve dans la multiplication des effets » (1). Mais, ajoute H. Spencer, « nous n'avons pas encore trouvé la raison pour laquelle il ne se produit pas une hétérogénéité vague et chaotique au lieu de l'hétérogénéité harmonique, qui se produit dans l'évolution. Nous avons encore à découvrir la cause

(1) Cf. H. Spencer, *Les premiers principes*, trad. Cazelles, p. 383.

de l'intégration qui accompagne la différenciation » (1). Il invoque donc en troisième lieu la loi de *ségrégation* : « Si un agrégat quelconque, composé d'unités dissemblables, est soumis à l'action d'une force, qui s'exerce indifféremment sur toutes ses unités, — elles se séparent les unes des autres et forment des agrégats moindres, composés chacun d'unités semblables entre elles pour chaque agrégat et dissemblables de celles des autres » (2). Ainsi, quand, à l'automne, un arbre est secoué par la tempête, ses feuilles mortes sont séparées des autres et se retrouvent ensemble sur le sol : de la même façon naîtrait l'harmonieuse variété des êtres.

2. *Critique*. — L'explication paraît simple, elle n'est que spécieuse. Dès sa première loi, en effet, elle est battue en brèche par l'expérience : il n'est pas vrai que l'homogène soit instable. Au contraire, il est essentiellement en équilibre, puisque toutes ses parties ont même densité, mêmes affinités, etc.. (3). De plus, vu l'inertie de la matière, cet homogène, s'il est *isolé dans le vide absolu* — et c'est le cas dans l'hypothèse moniste (4) — ne changera jamais

(1) *Ibid.*, p. 492.
(2) *Ibid.*, p. 495.
(3) Cf. A. Lalande, *L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution dans la méthode des sciences physiques et morales*, passim.
(4) Cf. *supra*, p. 80-83.

rien à son état de repos (1). — Comment dès lors se produira la *multiplication des effets*? Celle-ci résulte d'une action exercée sur un milieu hétérogène, comme de l'action d'une pierre tombant dans une eau, où flottent divers objets ; mais, encore une fois, d'après H. Spencer, la poussière atomique, principe unique de toutes choses, est homogène... Et puis, comment concilier l'accroissement des forces, qu'impliquerait cette loi, avec le principe de la *conservation de l'énergie*. Enfin la *ségrégation* se heurte à la même difficulté, elle suppose une différenciation incompatible avec l'unité du Principe de l'univers.

(1) Mgr d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, p. 257 et 258, fait très bien ressortir cette impuissance du monisme, en prenant pour exemple l'hypothèse de Laplace : « Mais, si l'hypothèse de Laplace appelle une fin des mondes, elle en suppose aussi le commencement.

« Car enfin cette matière initiale, cette nébuleuse universelle, pourquoi s'est-elle différenciée, distribuée en systèmes? Pourquoi a-t-elle évolué vers l'organisation cosmique?...

« Voilà donc la nébuleuse universelle, qui commence à évoluer. Elle va d'un état simple et uniforme à des états variés et complexes. Qui la lance et qui la guide dans cette marche ascensionnelle vers une perfection croissante, vers une croissante complexité ?

« Elle-même ou un autre. Il n'y a pas de milieu.

« Si c'est *un autre*, cet autre est Dieu ; car il s'agit, ne l'oublions pas, non plus de l'origine de tel système, de tel monde en particulier, mais du système général des mondes. Voilà ce qu'il faut expliquer. Or, en dehors du système général des mondes rien ne peut exister, rien ne peut être conçu, sinon l'être transcendant, absolu, qui trouve en soi sa raison d'être ; et cet être, c'est Dieu. »

Cependant la conception, qui remet aux énergies naturelles le soin de perfectionner sans cesse l'ordre universel, mérite d'être prise en considération. Elle vaut au moins comme essai de synthèse scientifique et se présente comme une hypothèse utile, analogue à la théorie physique — au sens où l'entend aujourd'hui M. Duhem (1). Historiquement, d'ailleurs, elle a été professée par plusieurs Pères de l'Eglise, elle a été renouvelée depuis par divers savants et philosophes ; mais elle ne se soutient qu'à condition de renier toute parenté avec le monisme et de se rapprocher de la *théorie des raisons séminales*.

§ II. — Hypothèse de l'organisation du monde par l'évolution des raisons séminales

1. *Exposé.* — Cette théorie considère le monde comme un ensemble de choses créées et subsistantes en elles-mêmes. Celles-ci sont donc des substances, et elles semblent douées de puissances passives et actives, dont l'évolution produit, conserve et perfectionne l'ordre de l'univers. Ces puissances, que l'expérience montre réelles, définies, essentielles aux

(1) Cf. *La Théorie Physique*, p. 5 : « Une théorie physique est un système abstrait qui a pour but de résumer et de classer logiquement un ensemble de lois expérimentales, sans prétendre expliquer ces lois ».

êtres qui les possèdent, sont les *raisons séminales*.

A l'origine, Dieu les a placées dans l'intime fond des êtres, afin qu'elles se manifestassent en toutes circonstances favorables ; car, dit saint Augustin : « De même que les mères sont chargées de leurs fruits, le monde est plein de causes » (1). Dieu a tout créé d'une seule fois : *Deus simul omnia creavit* (2) ; et depuis le premier jour les principes de tous les développements futurs se trouvent en germe dans les éléments de l'univers, « comme dans la graine se trouvait d'une manière invisible tout ce qui, par la suite des temps, est apparu dans l'arbre » (3). Le monde ne fut donc pas parfait dès sa naissance, mais il est à l'adresse du Créateur « comme un très beau concert de louanges, qui à travers les siècles continue de s'embellir » (4). Telle est l'œuvre des causes secondes : par leurs actions mutuelles elles perfectionnent l'harmonie univer-

(1) Cf. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. III, c. IX, édit. Migne, P. L., t. XLII, col. 878 : « Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt, sed *acceptis opportunitatibus* prodeunt. Nam sicut matres gravidæ sunt fœtibus sic ipse mundus *gravidus* est causis nascentium...»

(2) Cf. S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, lib. V, c. XXIII, n° 45, édit. Migne, P. L., t. XXXIV, col. 338.

(3) *Ibid.*: « Sicut in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quæ per tempora in arborem surgerent ; ita mundus cogitandus est, cum Deus omnia simul creavit...»

(4) Cf. S. BONAVENTURE, *in II Sent.*, dist. XIII, q. II, art. 1, ad 2um.

selle au fur et à mesure qu'elles déploient leurs raisons séminales (1).

Cette conception d'après laquelle Dieu aurait créé toutes choses par un seul acte de sa divine puissance, confiant à l'évolution indéfinie de leurs énergies intimes la charge d'ordonner l'univers, semble empruntée à Philon le Juif. On la relève dans les œuvres de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de saint Athanase, de saint Basile et même de saint Hilaire (2). A la suite de saint Augustin, saint Thomas l'adopte, et l'exprime avec sa netteté habituelle : « Moïse, ayant à exposer la création à son peuple ignorant, a divisé en séries successives des choses qui ont été faites en même temps. Ambroise, il est vrai, et d'autres vénérables auteurs pensent que l'ordre chronologique a été conservé dans la série des créations ; et cette manière de voir est la plus commune et plus en harmonie avec la lettre, du moins si l'on s'arrête aux apparences ; mais la première est plus rationnelle ; elle met mieux la sainte Ecriture à l'abri

(1) Cf. S. Thomas, *in II Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 1 : « Natura in operibus sex dierum taliter instituta est, ut naturæ principia tunc condita *in se subsisterent*, et quod ex eis propagari possent per mutuam actionem et passionem ».

(2) Cf. Philon, *Allegor.*, liv. I ; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, v. 14 ; Origène, *Des commencements*, liv. IV ; liv. c. *Celse* ; Saint Athanase, *sermon 2e* : Saint Basile, *Sur l'œuvre des six jours*, hom. 1 et 2 : Saint Hilaire, *Comm. sur le psaume 118*, etc... On trouvera encore d'autres indications dans le P. Pesch, *Institutiones philos. natur.*, t. II, p. 250.

des moqueries des infidèles... et, quant à moi, cette opinion me plaît davantage » (1).

Cette solution d'ailleurs est postulée par la méthode d'économie, qui recommande de ne pas supposer de multiples interventions divines, alors que les causes secondes suffisent à l'explication de l'ordre universel. Elle est aussi exigée par les faits. Des théories diverses, que construisent les géologues, une chose ressort et reste indiscutable : l'évolution de la matière cosmique. Or, quels sont les éléments ou les forces qui provoquèrent ces bouleversements et amenèrent peu à peu le monde à son état actuel ? Ce sont les *raisons séminales*, énergies sises au sein de la matière et dont l'activité se développe encore sous nos yeux.

(1) Saint Thomas, *in II Sent.*, dist. XII, q. I, art. 2 : « Moyses rudem *populum* de creatione instruens per partes divisit, quæ *simul facta* sunt. Ambrosius vero et alii sancti ponunt ordinem temporis in distinctione rerum servatum ; et hæc quidem positio est communior et magis consona videtur litteræ quantum ad superficiem ; sed prior est rationabilior et magis ab irrisione infidelium Sacram Scripturam defendens... et hæc opinio plus mihi placet. »

Les mêmes préoccupations poursuivent saint Thomas dans son interprétation de l'Ecriture sainte ; elles lui font écrire *S. Theol.*, I, p. q. LXVIII, art. 1, in c. « Cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat ; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur. »

Mais n'est-ce pas là peupler le monde de causes secondes et attribuer même aux éléments matériels une action réelle et incessante ? — Sans doute ; et, si les faits nous assurent qu'il en est ainsi, et si nous arrivons à prouver que ces faits postulent l'existence de raisons séminales dans les corps, nous aurons démontré la légitimité de la présente hypothèse, En effet, pour être aujourd'hui organisée, la matière n'est pas essentiellement différente de ce qu'elle était dans ce qu'on est convenu d'appeler le chaos primitif. Ses énergies constitutives doivent se retrouver dans ses éléments actuels. L'on peut dès lors transposer le débat dans notre univers, c'est-à-dire en un plan, où l'expérience et la science pourront éclairer une solution.

2. *Légitimité de l'hypothèse.* — Mille faits : résistance, transformations chimiques, affinités électives, réparations des cristaux dans leurs eaux-mères, etc..., nous font penser qu'il y a dans les corps eux-mêmes des principes d'activité. La science à son tour classe ces phénomènes en deux groupes : les uns sont accidentels et passagers, elle les attribue aux influences extérieures ; les autres sont essentiels (pour autant qu'on en peut savoir) et permanents, elle les rapporte à l'énergie intime et profonde des êtres ; — de telle sorte que ses conclusions nous suggèrent encore la même idée : les corps matériels se comportent comme des substances et des causes.

La métaphysique a-t-elle le droit d'utiliser cette double indication ?

Au nom de leurs philosophies Malebranche et Leibniz l'ont nié. Le premier ne peut se résoudre à concéder aux corps un pouvoir qui lui semble exorbitant, puisque à son avis il équivaudrait à un pouvoir créateur (1) ; le second, afin de ne pas violer l'immanence absolue de sa « Monade » réduit toute action réciproque à une influence idéale semblable quant à ses effets à une influence

(1) On connaît le texte célèbre par lequel MALEBRANCHE (*Rech. de la Vérité*, liv. VI, p. 2, ch. III, *Eclaircissement*, 15) conclut et résume sa théorie. « Il n'y a qu'une seule vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu ; la nature ou la force de quelque chose n'est que la volonté de Dieu. Toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des *causes occasionnelles*, qui déterminent l'auteur de la Nature à agir de telle ou telle manière en telle ou telle rencontre. » — Mais que devient alors cette *Sagesse divine*, qui nous a donné des organes si perfectionnés. Ils semblent prédisposés aux actions réciproques... et pourquoi la nature qui, au dire de Malebranche lui-même, agit toujours *par les voies les plus simples*, aurait-elle compliqué son œuvre en donnant aux êtres des organes inutiles. — Et puis, que devient la science en ce système ? Toujours avide de causes, elle cherche à connaître les choses par le moyen des effets qu'elles produisent. Enfin si Dieu seul agit, nous ne pouvons considérer qu'en Lui les relations qui remplissent l'univers matériel. Or, la *Vision en Dieu* mène bien vite à l'Ontologisme, dont la parenté avec le panthéisme est indéniable. — Cet occasionnalisme avait déjà été soutenu par Avicébron, on peut lire la réfutation qu'en donne saint Thomas (*S. cont. Gent.*, lib. VIII, c. LXIX).

réelle (1). Ce n'est pas ici le lieu de discuter ces hypothèses nées de l'esprit de système, extrêmement onéreuses, inutiles d'ailleurs, dangereuses parfois et par-dessus tout opposées à l'expérience. Or, c'est à la lumière de l'expérience que nous essaierons de montrer, à l'encontre du *dynamisme*, que les corps exercent une influence réelle les uns sur les autres, — puis à l'encontre du *mécanisme*, que le principe de cette influence réside dans les corps eux-mêmes.

a) *Les corps sont réellement causes.* — Ce n'est pas sans raison et à l'aveugle que nous appliquons aux choses le principe de causalité et que nous attribuons à certains antécédents une influence réelle sur leurs conséquents. Certes, l'action des uns sur les autres demeure en elle-même obscure ; elle échappe à notre analyse. Quand l'archet manié par un artiste touche une corde de violon, un son se produit. Je vois le mouvement de l'archet, j'entends le son, mais je ne suis pas témoin de l'influence du premier phénomène sur la naissance du second ; je ne perce pas le mystère de ce *devenir*, je ne perçois pas la causation en elle-même. Il n'en est pas moins vrai, que je suis capable de saisir des signes révélateurs de cette causation ; et si je ne puis avec leur

(1) Cf. *Monadologie*, n° 51. — Cette hypothèse oblige Leibniz à recourir à l'*harmonie préétablie*, laquelle n'a de valeur, que si toute l'évolution des monades est rigoureusement déterminée. Or, ce déterminisme, sur lequel tout repose, n'est pas admissible.

secours expliquer le comment de ce phénomène, je puis cependant en affirmer sans aucun doute l'existence. — Ceci mérite explication.

D'où nous vient primitivement la notion de cause ? — De l'expérience interne. Seule, celle-ci nous présente des exemples concrets d'influence réelle : seule elle nous permet d'assister à la genèse d'un effet. Or, si par suite du dédoublement nécessaire à l'observation interne, nous considérons *comme de l'extérieur* ce qui se déroule sous le regard de notre conscience psychologique, nous remarquons toujours trois choses : 1° Nous percevons une *série d'antécédents et de conséquents ;* 2° dans laquelle se produit soudain un *changement :* le conséquent est modifié ; et 3° cette modification le fait en quelque point *semblable* à l'antécédent. Cette assimilation est tellement visible, et d'ailleurs tellement dans la logique des faits, qu'elle a suggéré les principaux axiomes traduisant les lois de l'influence causale : un être agit selon sa nature..., il ne donne que ce qu'il a..., c'est pourquoi toute cause produit quelque chose de semblable à elle-même...

Ainsi pour reprendre une analyse célèbre j'imprime à mon bras un mouvement déterminé,.. si je m'observe, de quoi suis-je le témoin ? — 1° Aux deux extrémités de ce phénomène complexe je reconnais d'une part l'image d'un mouvement, de l'autre une série de mouvements musculaires ; 2° entre ces deux points extrêmes et avant l'apparition du second phénomène, je perçois un changement dans la série

incessante de mes phénomènes musculaires ; 3° ce changement amène progressivement mes phénomènes musculaires à un mouvement semblable au mouvement imaginé.

Multiplions à notre gré les analyses de ce genre, et toujours, comme dans ce cas particulièrement net du pouvoir moteur de l'image, nous referons les mêmes observations avant, pendant et après l'acte causal. La série des faits ainsi mis en lumière est donc caractéristique de toute causation : là où nous la retrouverons, nous serons en droit d'affirmer l'existence d'une action causale. Or, malgré les prétentions de Hume et des agnostiques contemporains, nous pouvons la retrouver dans le monde soumis à notre observation externe. Nous ne sommes pas réduits à contempler hors de nous d'énigmatiques successions de phénomènes. Lorsqu'une bille heurte une autre bille, nous voyons un changement se produire en cette dernière : elle se meut, et elle ne se meut pas d'une façon quelconque mais d'un mouvement en quelque point semblable au mouvement de la première. Je conclus qu'il y a là action causale. En effet, puisque un être ne peut communiquer au sujet, sur lequel il agit, que les qualités qu'il possède lui-même, l'action est — de par sa nature même — génératrice d'une ressemblance. Dès lors la perfection de cette ressemblance mesure l'efficacité de l'influence exercée : dès lors aussi l'apparition de cette ressemblance est le signe naturel et partant indubitable d'un fait de causation.

Ce signe peut n'être pas très apparent à première vue. Il appartient à l'investigation scientifique de le dégager et de le mettre en lumière. C'est à cela que sont ordonnées toutes les méthodes d'accord, de différence, de variation, de résidu. Leur but sans doute est de montrer l'influence d'un antécédent sur un conséquent en les isolant, si c'est possible, dans un cas de « coïncidence solitaire ». Mais l'esprit scientifique ne se contente pas d'affirmer alors la connexion des phénomènes entre eux. Légitimant la démarche par laquelle l'intelligence humaine interprète spontanément en fait de causalité certaines relations entre les éléments matériels, il poursuit la découverte de la cause. S'il ne l'entrevoit pas, il la suppose en ses hypothèses, il en vérifie la réalité, il en mesure même la puissance. « Non, écrit Mgr d'Hulst, la science ne s'arrête pas aux apparences : elle va aux substances considérées comme support et comme raison des phénomènes. Prenons un exemple entre mille : ce sera si l'on veut la loi de Torricelli, qui s'applique aux pompes aspirantes, au baromètre, etc. Les anciens connaissaient l'usage des pompes ; ils voyaient l'eau monter dans le vide, et ils expliquaient ce fait par le vieil adage : *La nature a horreur du vide.* C'était une explication purement verbale. Qu'a fait la science moderne ? A t-elle supprimé cette explication sans la remplacer ? Nullement. Elle a mis quelque chose à la place. « Oui, diront les agnostiques, une simple loi : l'eau et le mercure montent dans le tube jusqu'à la hau-

teur voulue, pour que la colonne liquide fasse équilibre au poids de la colonne atmosphérique. » C'est vrai, telle est bien la loi. Mais pourquoi en est-il ainsi ? La science ne renonce pas à nous le dire. C'est parce que l'air est pesant, parce qu'il presse la nappe d'eau ou la cuvette barométrique et que ces deux poids font équilibre. Il y a là une action, efficace et mesurable. C'est une cause » (1).

La science, après l'expérience, nous assure donc que les corps agissent. Ils agissent sur nos organes et par leur intermédiaire déterminent en nos facultés (indéterminées par nature) telle sensation, telle image, telle pensée. Ils agissent aussi les uns sur les autres. Le moindre regard jeté sur l'univers matériel nous montre à chaque instant la naissance d'une foule de phénomènes. C'est un incessant éveil d'énergies, qui passent de la puissance à l'acte : chaleur, électricité, propriétés nouvelles surgissant des combinaisons chimiques, etc... Or, là pas plus qu'ailleurs il n'existe de *commencements absolus*. A cette production il faut une cause, et cette cause se manifeste au milieu des relations réciproques des éléments.

Elle se révèle par les signes caractéristiques que nous avons indiqués plus haut. L'observation les découvre, et une fois de plus l'apparition d'une similitude nouvelle entre les corps nous permet d'entrevoir où et quand se produit une causation. L'agent, « par la communication de sa forme », selon l'expres-

(1) *Mélanges philosophiques*, p. 247, 248.

sion de saint Thomas, façonne le sujet à sa ressemblance. Voilà pourquoi, si nous reprenons notre recherche par l'autre bout, l'état nouveau du sujet nous dévoile quelque chose des énergies de la cause.

Nous ne souscrivons donc pas entièrement à la parole de D. Hume : « Présentez au plus fort raisonneur, qui soit sorti des mains de la nature, à l'homme qu'elle a doué de la plus haute capacité, un objet qui lui soit entièrement nouveau ; laissez-lui scrupuleusement analyser ses qualités sensibles ; je le défie après cet examen de pouvoir indiquer une seule de ses causes ou un seul de ses effets » (1). — Certes, nous ne disons pas que l'examen de l'effet nous révèle la nature de la cause, mais seulement l'orientation et la puissance de son action. Un projectile m'atteint ; je ne puis dire en vérité s'il a été lancé par la main d'un homme ou par une machine de guerre ; pourtant je sais à n'en pas douter que la force qui l'a mis en mouvement avait au moins la puissance et la direction communiquées à ce projectile.

Ainsi dans les relations mutuelles des corps je constate toujours un éveil d'activité ; j'en conclus que l'un d'eux, l'agent, possédait cette activité, qu'il était en acte sous ce rapport. Et enfin, puisque tous les corps agissent sans cesse — ne serait-ce que pour défendre ce que la physique appelle leur

(1) *Essais sur l'entendement humain*, p. 414.

impénétrabilité — je suis autorisé à dire en toute certitude, que les corps passifs sous certains aspects, sont *efficacement actifs* sous certains autres et « qu'aucune chose n'est privée d'activité » (1).

b) *Le principe de cette activité réside dans les corps eux-mêmes.* — L'activité ou plutôt l'ensemble des aptitudes passives et actives, que nous avons reconnues aux éléments matériels, seraient-elles de pures qualités d'emprunts, que les circonstances donnent aux corps ou leur enlèvent? Telle est au fond la théorie mécaniste : matière essentiellement inerte, l'atome ne recevrait ses multiples propriétés que d'une impulsion plus ou moins complexe. Il n'aurait rien en propre et son rôle consisterait à absorber et à émettre du mouvement sous diverses formes. De tous temps la métaphysique de l'Ecole a protesté contre cette interprétation *a priori* et artificielle des phénomènes de la nature. Aujourd'hui ce sont des savants tels que MM. Duhem et Poincaré (2), qui dénoncent l'échec du mécanisme. Le monde infiniment complexe ne se laisse pas enserrer dans les formules trop rigides et trop simples de ce système. De son côté, l'expérience accuse encore la faillite de la *Physique de la quantité*. Il faut reconnaître qu'il y a dans les corps des propriétés que l'on ne peut réduire à des combinaisons du mouvement et que le progrès de la science « entraîne nos théories

(1) Cf. S. THOMAS, *De ente et essentia*, c. I.
(2) Cf. POINCARÉ, *La Science et l'Hypothèse*, p. 96 et suiv.

vers une conception de la matière de plus en plus complexe, de plus en plus riche en attributs » (1).

Il y a donc une place légitimement réservée à la *Physique de la qualité*. Sans prétendre déterminer les définitives *qualités premières* des corps, celle-ci s'en tient aux irréductibilités de fait, qu'elle constate entre les phénomènes ; mais en même temps elle conçoit l'existence de propriétés, qui jaillissent du fond même des substances matérielles et ne peuvent s'identifier à un pur mouvement mécanique.

Le Mécanisme d'ailleurs ne rend compte que d'apparences superficielles. Quand un corps en heurte un autre, celui-ci entre en mouvement. — D'où vient ce mouvement ? Se transporte-t-il, comme il semble, du moteur dans le mobile ? — Un moment de réflexion montre que c'est chose impossible. Le mouvement, en effet, est le mouvement de quelque chose, c'est un *accident*, un mode d'être, qui ne peut subsister en dehors d'un être qui est mû, lequel est son support, son sujet d'inhérence. Comment alors passerait-il d'un sujet dans l'autre ? Dans le passage, si court qu'on le conçoive, entre le sujet moteur et le sujet mobile, il s'anéantirait inévitablement. Les accidents ne peuvent se promener ainsi en dehors des substances, ni émigrer de l'une vers l'autre. Lors donc qu'un corps heurté entre en mouvement, nous sommes contraints de dire que sous l'influence du moteur « les énergies du mobile

(1) Cf. Duhem, *La théorie physique*, p. 211.

ont été élevées de la puissance à l'acte » (1). Or, cela suppose nécessairement qu'il y avait dans le mobile des aptitudes à recevoir une impulsion, des capacités passives sans doute mais réelles. — Dans une discussion serrée M. D. Nys met bien en lumière l'immanence de cette « qualité motrice » des corps.

« Voici, écrit-il, une bille de billard en repos sur un plan horizontal parfaitement uni, par un coup sec bien appliqué vous la mettez en mouvement et l'abandonnez ensuite à elle-même. Quel effet avez-vous produit ? Peu importe à ce moment. Mais il est certain que l'effet s'est complètement réalisé à cet instant, où vous avez cessé d'agir sur le mobile. Sinon, en l'absence de toute influence extrinsèque, les phénomènes nouveaux qui continuent à se produire seraient des effets sans cause, puisque, par hypothèse, l'activité de la bille ne relève que de vous.

« Cela posé, admettons que le résultat de votre action sur le mobile soit le mouvement local pur et simple.

« Sans doute ce mouvement s'explique aussi longtemps qu'il coïncide avec votre influence réelle, et que le mobile est resté en contact soit avec votre main, soit avec la queue de billard dont vous vous êtes servi pour la mettre en mouvement. Mais, ce contact une fois brisé et votre action terminée,

(1) Cf. S. Thomas, *S. cont. Gent.*, l. III, c. LXIX.

quelle est la cause du mouvement, qui se perpétue et qui même ne cesserait jamais, s'il n'était constamment amoindri par les résistances extérieures !

« De deux choses l'une : ou bien les nouvelles localisations que va recevoir le mobile ne sont rien, ne possèdent aucune réalité objective ; dans ce cas, il devient puéril d'attribuer au mouvement un pouvoir dynamique quelconque et surtout d'en faire l'agent universel des phénomènes cosmiques. S'il faut le ranger parmi les illusions des sens, il est clair que son action est tout aussi illusoire.

« Ou bien vous regardez les positions nouvelles acquises par la bille comme des phénomènes réels, mais à existence éphémère ; alors la supposition d'une *qualité motrice inhérente au mobile* s'impose. Ces phénomènes en effet demandent une cause stable permanente, car ils peuvent se perpétuer à l'infini, si l'on supprime toute résistance. De plus, cette force doit résider dans le mobile lui-même, si l'on veut qu'elle soit présente à ses effets, constamment renouvelés, c'est-à-dire aux parties fugitives du mouvement.

« Or, d'où vient cette énergie ! Elle fut évidemment communiquée à la bille au moment du choc ; c'est là l'effet immédiat de votre action, le mouvement n'en est que le résultat et la mesure partielle. A bon droit nous l'avons appelée une qualité motrice essentiellement distincte du mouvement : en fait, elle échappe aux fluctuations incessantes, qui caractérisent le déplacement local ; elle *dispose* le corps à

produire des effets mécaniques et si son intensité peut s'accroître ou s'amoindrir par des impulsions nouvelles favorables ou contraires, d'elle-même elle tend à se conserver dans son état natif. Ne sont-ce pas là autant de caractères qui la distinguent du mouvement et lui font une place à part dans la catégorie des réalités corporelles » (1).

Les qualités de ce genre sont nombreuses dans les corps. Ce n'est pas seulement à recevoir un mouvement que leurs puissances passives les préparent, elles les adaptent encore à de multiples influences. Elles les rendent ou non fusibles, solubles, combustibles, etc..., mais quelle que soit l'action qu'ils subissent, il faut toujours l'exprimer à la façon de saint Thomas : « Quand un corps chaud communique sa chaleur, ce n'est pas la chaleur du corps chaud, qui est elle-même transportée dans le corps chauffé, mais par l'influence de la chaleur, qui est dans le corps chaud, une *autre* chaleur, qui auparavant était en puissance dans le corps chauffé, est élevée à l'acte... » (2).

Point n'est donc besoin d'invoquer une inintelligible transivité d'accidents pour rendre compte de la causation entre les éléments matériels : l'existence de puissances passives dans les corps suffit à l'expliquer.

Par ailleurs, ceux-ci ne font pas que subir des

(1) Cf. D. Nys, *Cosmologie*, p. 144-146.
(2) S. *cont. Gent.*, l. III, c. LXIX.

influences : ils sont à leur tour principes d'action. C'est pourquoi à côté des puissances passives on doit reconnaître en eux des puissances actives. « Voici un canon chargé, écrit Mgr d'Hulst. La poudre a la puissance passive de s'enflammer au contact du feu. Cette puissance est passive, puisqu'elle n'agit pas et attend d'une autre l'effet d'inflammation, et pourtant elle est réelle, puisqu'elle résulte de la nature des éléments. La poudre une fois enflammée, les solides, passés brusquement à l'état gazeux, réclament un plus grand espace ; en l'occupant, ils développent une force de propulsion qui chasse le boulet et par lui renverse les murailles, et c'est bien là au premier chef une puissance active (1).

Si nous considérons les termes extrêmes de cette série de phénomènes, nous apèrcevons entre la cause apparente et l'effet total une évidente disproportion. La réaction qui chasse le boulet est considérablement supérieure à l'action de l'artilleur maniant le tire-feu de sa pièce. Nécessairement une *autre* énergie est intervenue. Où résidait-elle, sinon dans la poudre elle-même ? Elle y était à l'état de puissance encore en sommeil, et le frottement, qui enflamma l'étoupille, n'a fait que la réveiller et la provoquer à agir. Cette puissance est donc réelle, ses effets le démontrent et la science la mesure en toute précision.

(1) *Mélanges philosophiques*, p. 356.

Tous les corps en possèdent d'analogues, moins violentes sans doute mais non moins incontestables. La chimie s'efforce de les découvrir. Elle leur donne souvent le nom d'affinités et les considère à bon droit comme caractéristiques des substances qui en sont pourvues. Ces énergies en effet sont essentielles aux corps et l'expérience prouve qu'elles ne sont jamais détruites. Comprimées parfois ou enchaînées dans des combinaisons diverses, elles reparaissent, dès que l'analyse chimique les délivre. Ainsi l'atome peut entrer dans maintes molécules, où il ne manifestera aucune de ses propriétés primitives, mais à la fin, lors de la décomposition, on le retrouvera avec toutes ses puissances d'agir.

Plus encore que les puissances passives, celles-ci diffèrent d'un corps à l'autre, et c'est pour cela que la science propose une distinction et une classification des espèces chimiques. Leur diversité se reconnaît à leur pouvoir d'élection : indifférentes et inactives en face de tel corps, elles déploient leurs forces profondes pour s'unir à tel autre : de là des influences réciproques, par le moyen desquelles les éléments matériels élèvent à l'acte toutes leurs puissances.

Mais l'évolution de ces dernières n'est pas abandonnée au hasard. Elle est conditionnée par la nature même des êtres en présence, c'est-à-dire réglée par les lois, que l'Organisateur de la matière a inscrites au fond des substances créées. Chacune d'elles concourt ainsi pour sa part à la sauvegarde

en même temps qu'au progrès de l'ordre universel.

Or, ces énergies *actives* et *passives*, que l'on constate dans tous les corps, réelles, définies, ordonnées à un développement ultérieur, ne sont pas autre chose que les *raisons séminales*. Ce qu'elles sont de nos jours, — où leur découverte ramène l'esprit des théoriciens vers des conceptions voisines de l'hylomorphisme, qui implicitement les suppose (1) ; — elles pouvaient l'être à l'origine de notre univers : *les principes des progrès futurs*. Déposées dans les choses produites par un acte unique du Créateur, elles ont attendu ou attendent encore le moment favorable à leur développement ; par elles « le monde est gros de ses organisations à venir, comme les mères sont chargées de leur fruit ». Nous avons déjà cité cette comparaison de saint Augustin, et nous pensons avoir montré combien la conception qu'elle exprime est légitime.

Tandis en effet que l'hypothèse moniste est con-

(1) L'hylomorphisme est né de cette constatation expérimentale : il y a dans les corps des puissances passives et des puissances actives, cela exige en eux une dualité de principes : un principe de passivité, la *matière* ; — un principe d'activité, la *forme*. Séparés, ces deux principes ne peuvent exister ; leur union au contraire constitue l'être réel avec ses énergies propres, ses aptitudes à une évolution déterminée, en un mot ses raisons séminales. — Aristote ne les nomme pas encore, mais il en reconnaît la nécessité, lorsqu'il place dans le sein de la matière ces obscurs désirs du Souverainement Aimable et Désirable, désirs qui seront les facteurs de l'organisation du monde.

tredite par les données de l'expérience en même temps que par les conclusions les plus rigoureuses du raisonnement, l'hypothèse des raisons séminales s'adapte merveilleusement aux unes et aux autres. Certes, elle n'est rien de plus qu'une hypothèse, mais combien logique et séduisante ! Sans doute « le mystère des origines cosmiques restera toujours impénétrable à la science, parce qu'il échappe à l'observation. Néanmoins la loi de continuité qui préside au développement des phénomènes dans le temps, autorise le savant à remonter par des inductions hardies jusqu'aux époques primitives ; l'état des choses et la courbe que suit leur évolution sous le regard des hommes depuis que la science est née, fournissent au génie des hypothèses qui enserrent la réalité dans des cercles de plus en plus étroits, et, à défaut de certitude, donnent à l'esprit humain une approximation croissante de la vérité » (1).

L'hypothèse des raisons séminales nous semble être de celles-là. Les faits interprétés par la science déposent en sa faveur. D'autre part, à la suite de plusieurs Pères, saint Thomas en fait grand cas à cause de ses avantages métaphysiques : elle cadre, en effet, mieux que la thèse des interventions successives, avec l'idée de l'immutabilité divine ; elle rend palpable en quelque sorte, en la dessinant dans ses grandes lignes, l'action de la Providence orga-

(1) Mgr d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, p. 255, 256.

nisant, conservant, perfectionnant l'univers ; enfin, par le rôle qu'elle attribue aux causes secondes, elle fait concevoir en un univers plus beau une manifestation plus éclatante de la Toute-Puissance créatrice.

CHAPITRE V

Les problèmes de la vie et de l'évolution

Ce n'est pas seulement aux problèmes du monde inorganique, que la théorie des raisons séminales apporte des solutions fécondes, c'est encore aux problèmes du monde vivant. Elle permet d'en expliquer le progrès et l'évolution sans avoir recours à l'échafaudage d'hypothèses excessives, auxquelles est condamné le Monisme. Là mieux que partout ailleurs elle s'adapte aux faits ; elle les éclaire sans connaître les incertitudes, les fluctuations, les contradictions des systèmes, qu'inspire le concept, j'allais dire le dogme, d'immanence absolue.

Ceux-ci, en effet, ne sont arrivés que peu à peu à l'expression précise, qu'ils revêtent aujourd'hui. Plusieurs siècles d'histoire de la philosophie semblent même avoir conspiré à ce résultat. Au XVIIe siècle, l'empirisme, puis au XVIIIe siècle le sensualisme entrent dans une voie qui aboutit à l'identification de l'esprit et de la matière : l'âme humaine

est d'abord rapprochée de l'âme animale. Puisque, au dire de Locke, les essences nous sont totalement inconnues, il est inutile de s'en préoccuper ; l'âme ne doit plus être considérée que comme la série des phénomènes qui semblent la manifester : elle n'est, affirme Condillac, qu'une collection de sensations. Tout se réduit au fait primordial de la sensation, même les opérations intellectuelles les plus compliquées. David Hume et après lui A. Bain, J. Stuart Mill avec toute l'école associationniste s'efforcent de le démontrer. Enfin l'héréditarisme et le transformisme poursuivent la réduction à l'unité : tous les êtres vivants sortent de la Monère primitive.

Alors guidé par les enseignements de l'iatrochimie et de l'organicisme, Herbert Spencer ne voit plus dans la Monère elle-même qu'une succession de chocs nerveux, et, en définitive, une heureuse combinaison de la poussière atomique. Il n'y aurait donc qu'un seul principe de toutes choses exprimé tantôt en termes de matière, tantôt en termes de conscience ; et ce principe, substance éternelle, jouit d'une immanence absolue : c'est l'*Inconnaissable*, qui développe ses phénomènes en produisant l'univers.

En vérité, il y a bien aux diverses étapes de son évolution des abîmes infranchissables, à qui n'admet pas que le meilleur provienne du pire, et, que le moins, abandonné à lui-même, produise le plus. Le passage de l'inorganique à l'organique est bien obscur, et la génération spontanée, qu'il suppose

nécessairement, ne peut guère l'éclairer. Malgré de louables efforts, les expériences de L. Pasteur n'ont pas été controuvées ; et pour en éluder les conclusions, il faut avec l'intrépidité d'un Haeckel fermer l'oreille au langage de la science positive actuelle et en appeler à des hypothèses invérifiables, puisqu'elles se reportent à 40.000.000 d'années avant notre univers (1). C'est beaucoup, mais qu'importe si à ce prix la solution moniste peut encore s'énoncer !

Les récents travaux de M. le Dr Leduc réveillent à ce sujet les espérances de plus d'un métaphysicien, nous en reparlerons plus bas. Pour l'instant, restreignons le débat à la question présente, c'est-à-dire au problème de l'évolution des espèces. Les multiples espèces, qui composent l'univers vivant, datent-elles de l'origine du monde, ou bien sont-elles apparues à des époques diverses ? En ce cas leur apparition successive est-elle le fruit d'une évolution *lente*, ou d'une évolution *brusque*, ou encore d'une heureuse mise en valeur de certaines *raisons séminales* ?

La naissance simultanée des espèces ne paraît guère soutenable en face des affirmations de la science. Ainsi, tandis que la géologie et la paléontologie nous enseignent que les animaux sont apparus successivement à travers la suite des siècles :

(1) Cf. *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1902, *La Vie de la Matière*, par Dastre.

la physiologie avoue qu'il est souvent difficile de distinguer des espèces voisines ; elle remarque chez certains animaux la présence d'organes rudimentaires, et surtout elle constate chez eux de nombreuses modifications dues aux artifices des éleveurs ou aux influences du milieu. De cette variation apparente à l'idée d'une variation profonde et essentielle, il n'y a qu'un pas : le raisonnement par analogie le fait bien vite franchir.

Aussi l'hypothèse évolutionniste est très ancienne ; elle s'affirme dès les premiers essais de la philosophie grecque. Longtemps indécise dans ses détails, elle a pris une forme concrète depuis que Lamarck et de nombreux savants après lui ont essayé de la justifier au nom de l'observation et de l'expérience. Leurs travaux ont été féconds, mais non décisifs ; c'est pourquoi elle demeure encore à l'état d'hypothèse, admise souvent faute de mieux (1), ou pour des raisons étrangères à la science. « C'est la seule manière de supprimer le miracle, voilà pourquoi, en dépit de ma longue et sé-

(1) C'est la pensée de M. Dastre, lorsque dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1903 (*Une nouvelle théorie de l'origine des espèces*), il rappelle la parole de M. Yves Delage : « S'il existait une hypothèse scientifique autre que la descendance pour expliquer l'origine des espèces, nombre de naturalistes abandonneraient leur opinion actuelle comme insuffisamment démontrée. » En attendant, il faut reconnaître l'incontestable valeur de cette hypothèse comme méthode d'organisation et d'exposition des faits.

vère critique du transformisme, mes préférences lui sont acquises » (1).

Ce manque de preuves incontestables a laissé libre carrière à de multiples conceptions divergentes ou opposées entre elles : évolution intégrale ou partielle, active ou passive, lente ou brusque, etc... C'est dans ce champ clos de l'évolution, que rentre la théorie des raisons séminales. Dès le temps de saint Augustin, elle s'y mesurait avec le panthéisme des Stoïciens et des Néoplatoniciens ; elle y peut encore affronter le monisme d'aujourd'hui. Nous voudrions montrer que, sans perdre aucun des avantages théoriques des dernières hypothèses, elle a sur elles le précieux mérite de s'adapter aux données de la science comme à celles de la philosophie.

§ I.— L'évolution lente

1. *Exposé.* — Pour expliquer les mystérieuses transformations de la vie, Herbert Spencer invoque

(1) Contejean, *Revue Scientifique*, 1881, t. I, p. 559. — Plus récemment Hæckel ne trouve pas d'autre appui scientifique à son hypothèse, et il écrit dans son *Histoire de la création naturelle*, p. 307-308. « Si l'on rejette l'hypothèse de la génération spontanée, force est alors pour ce point seulement de la théorie évolutive, d'avoir recours au miracle d'une création surnaturelle. Il faut que le créateur ait

les trois grandes lois qui dominent tout son système : l'instabilité de l'homogène, la multiplication des effets, la ségrégation. Nous avons déjà montré ce que ces lois ont d'artificiel, et si nous rappelons la tentative du célèbre métaphysicien, c'est à cause de l'influence que ses travaux semblent avoir eu sur les idées de Ch. Darwin (1).

Celui-ci est le véritable créateur de la théorie transformiste. Il reprend les idées de Lamarck, de Geoffroy Saint-Hilaire et de bien d'autres, mais il les éclaire toutes par son principe de la sélection naturelle. — De même que l'éleveur, grâce à la sélection artificielle des étalons, arrive à améliorer des races animales, la Nature provoque entre les êtres une *sélection* qui les perfectionne et les élève à des espèces supérieures. *Les influences du milieu* la préparent, *la lutte pour la vie* la rend nécessaire par la destruction des faibles, *l'hérédité* en fixe les résultats heureux en transmettant aux descendants le fruit des efforts de leurs ancêtres.

créé dans leur état actuel les premiers organismes, dont tous les autres sont descendus, au moins les plus simples des Monères, les cytodes primitives ; il faut aussi qu'il leur ait donné la faculté de se développer ensuite mécaniquement. Je laisserai chacun de vous choisir entre cette idée et l'hypothèse de la génération spontanée ».

(1) C'est principalement l'ouvrage de SPENCER intitulé, *Survival of the Fittest*, et publié en 1852, qui semble avoir influé sur les idées que DARWIN exprima en 1859, dans so livre, *Natural selection*.

2. *Difficultés.* — Cette explication est à première vue séduisante par sa rigueur et sa simplicité. Limitée à l'évolution des espèces et dégagée des erreurs monistes, qui l'accompagnent souvent, elle n'a en soi rien de contradictoire. — S'accorde-t-elle avec les faits ?

La fixité actuelle des espèces n'est point contestée. Nous voyons les êtres subir, sous l'action du milieu, des modifications apparentes mais accidentelles : une race de chiens au poil ras transportée au pôle nord se couvre vite d'une fourrure épaisse, afin de se protéger contre le froid. L'animal s'adapte donc aux conditions qui lui sont imposées, et cela en vertu de la plasticité essentielle à la vie. Cependant, cette plasticité a des bornes, au delà desquelles l'animal périt. Son énergie vitale se défend de son mieux, et son effort naturel, loin de tendre à changer son espèce, semble n'avoir en vue que la conservation du type originel. Notre expérience jusqu'ici ne nous montre pas de variations fondamentales produites sous la pression des circonstances et de la sélection. La *loi des retours* s'y oppose, et loyalement Darwin lui-même le reconnaissait : « Nos variétés domestiques en retournant à l'état sauvage reprennent graduellement mais invinciblement les caractères du type originel » (1).

Sans doute notre observation actuelle porte sur des temps trop courts ; — peut-être la paléontologie

(1) *Origine des espèces*, tr. franç., p. 145.

nous livrera-t-elle quelque cas de transformation progressive ? Nullement. Elle nous découvre, il est vrai, une série animale, dont les représentants semblent d'autant plus parfaits, qu'ils apparaissent dans des terrains plus récents. Mais d'abord, il faut accepter avec une grande réserve ces indications de la géologie, car, à entendre M. de Lapparent, l'objet de cette science renferme encore 99 0/0 d'inconnu ; sans compter que le fait des recouvrements et des perturbations des terrains rend bien difficile la détermination précise de l'âge des différentes couches. Ensuite, si l'on s'en réfère aux classifications en usage, ce n'est pas en faveur d'une tranformation lente, mais en faveur d'une naissance brusque d'espèces nouvelles qu'elles témoigneraient. Ainsi Agassiz attira l'attention sur l'apparition *simultanée* dès les premiers terrains fossilifères d'une faune mixte comprenant tous les embranchements du règne animal. Dens le terrain laurentien on ne trouve que l'*eozoon canadense*, puis, sans transition appréciable, le silurien nous offre soudain un très grand nombre d'espèces : on en compte jusqu'à neuf mille.

Cette succession nous entraîne bien loin de l'évotion progressive. Celle-ci d'ailleurs réclamerait des siècles, que la géologie hésite à lui octroyer. Il y eut un moment, où la vie n'était pas possible sur notre globe ; et cette période azoïque ne se peut reculer à l'infini. Or, il le faudrait pour rendre plausible l'hypothèse darwinienne. « Suivant les calculs les plus récents, la durée *maximum* de la vie ani-

male sur notre globe peut être approximativement évaluée à quelques dizaines, à une cinquantaine de millions d'années tout au plus et les progrès ultérieurs de la science n'élèveront jamais cette estimation, mais tendront au contraire à la restreindre » (1).

Or, cinquante millions d'années ne suffisent pas à expliquer la production de toutes les formes organiques, si on les prétend sorties de *modifications insensibles* (2). D'autant plus que, d'après la théorie, l'influence du milieu et celle de la sélection naturelle, contrariées sans cesse par la loi des retours, produisent des modifications si minimes, qu'elles paraissent inutiles. On l'a souvent remarqué à propos d'un exemple fameux : quelques centimètres,

(1) Cf. NAUDIN, *Les espèces affines et la théorie de l'évolution*, dans la *Revue scientifique*, 6 mars 1875. — En 1902, M. H. DE VRIES en exposant sa *Théorie de la mutation* invoque le même argument contre l'évolution lente.

(2) PAUL JANET, dans *Les causes finales*, p. 362, n. 1, fait bien ressortir l'importance de ce raisonnement : « Si l'on songe que dans certaines parties du continent américain, formées par des polypiers accumulés, on peut, suivant Agassiz, remonter jusqu'à 200.000 ans en arrière, on voit que l'on peut atteindre ainsi jusqu'au 250e de la durée totale de la vie animale sur le globe ; or, si à cette profondeur d'antiquité, on n'a pu surprendre l'ombre même d'une variation, comment croire que 250 fois plus de temps peuvent avoir sufti pour traverser l'intervalle qui sépare la cellule primitive de l'humanité ». On pourrait dire, il est vrai, que l'évolution des polypiers était terminée ; mais alors on abandonne la théorie de l'évolution indéfiniment progressive pour admettre la thèse de l'évolution limitée et se terminant en des espèces fixes. Nous allons aborder plus bas cette théorie.

ajoutés au cou d'un quadrupède ongulé, ne constituent pas un avantage appréciable qui le sauverait en temps de famine... et le transformerait en girafe. L'appoint, qu'apportent des *modifications insensibles*, n'est pas suffisant pour conserver l'animal en des circonstances qui feront périr tous ses congénères et par la seule survivance des plus aptes fixeront la transformation heureuse.

Il n'y a dès lors plus de raison d'invoquer la sélection naturelle. Au contraire, si la variation n'est pas assez brusque pour éliminer d'un coup tous les individus moins bien doués, la sélection naturelle, comme le remarque M. H. de Vries, sera plus conservatrice que révolutionnaire (1).

Toutes ces difficultés ont ruiné la fortune de l'hypothèse darwiniste. Voici en quels termes M. de Lapparent le constate : « Très frappante est la modification rapidement survenue dans les idées courantes au sujet de la filiation des types organiques.

(1) On trouve une curieuse démonstration de ce fait dans un livre d'Alfred W. Benett, *La théorie de la sélection naturelle au point de vue mathématique*. A propos d'une catégorie de papillons nommés *Leptalis* que leur couleur protège contre la voracité des oiseaux, parce qu'elle les fait ressembler à d'autres papillons les *Ithomias*, que les oiseaux ne mangent pas à cause de leur mauvaise odeur, il recherche comment, sous l'influence de la sélection naturelle, cette modification heureuse se perpétue... Ses calculs l'amènent à conclure qu'au bout de dix générations, c'est-à-dire sur dix millions d'individus un seul aura conservé les traces de la modification primitive... C'est un résultat plutôt négatif.

Il y a peu d'années, les doctrines darwinistes paraissaient en pleine faveur. En ce moment c'est à qui les désertera pour revenir à des conceptions voisines de celle de Lamarck, et qui ne diffèrent guère que par des nuances de l'ancienne notion des créations successives, en ce sens que nombre de modifications apparaissent avec une soudaineté qui exclut la notion d'un processus général et nécessaire pour lui substituer l'intervention de causes actives. Divers botanistes notamment M. de Vries, ont montré qu'il pouvait se produire chez les végétaux des variations brusques, engendrant d'un seul coup des types nouveaux. Des espèces cultivées ont subitement produit, sans intermédiaires ni préliminaires, des formes nouvelles, qui sont restées fixes. De même, si les progrès des végétaux fossiles plaident d'une façon générale en faveur de l'évolution, du moins il semble résulter des faits connus, que les modifications se seraient opérées le plus souvent avec assez de rapidité, pour qu'on ne puisse pas les saisir sur le fait. La paléontologie fourmille d'exemples de ce qu'on appelle des types *cryptogènes*, qui apparaissent brusquement, sans que dans l'état actuel de nos connaissances il soit possible de deviner leurs origines » (1).

(1) *Science et Apologétique*, p. 243.

§ II. — L'ÉVOLUTION BRUSQUE

1. *Exposé et avantages de l'hypothèse.* — Cette hypothèse est aujourd'hui en pleine faveur. Emise jadis par Cuvier, défendue par Suess, Koelliker, Baumgartner, Vigand et bien d'autres, elle semble plaire surtout aux botanistes. Elle fut brillamment exposée par Naudin, l'un de ceux que Darwin lui-même reconnaît pour un précurseur ; et elle vient d'être remise en lumière par les travaux de M. Hugo de Vries. — Tous ceux-ci combattent l'hypothèse des modifications incessantes, infiniment petites, accumulées par le temps, fixées par l'hérédité, parce qu'ils la jugent contraire aux données de la géologie et contredite par l'expérience. On ne relève, disent-ils, aucun cas de variation insensible, alors que maintes fois on constate l'apparition et la disparition relativement brusque de certaines espèces, par exemple, celle des lézards dinosauriens. Pour ces savants, l'espèce est une vérité de fait et sa fixité ne fait point de doute : « L'espèce, dit M. de Vries, naît, traverse une période de jeunesse, pendant laquelle elle est sujette à la mutation spécifique, se maintient à l'état adulte pendant une période, qui peut être extrêmement longue, puis disparaît finalement » (2).

(1) Cité par M. DASTRE, *Revue des Deux-Mondes*, 1er juillet 1903. *Une nouvelle théorie de l'origine des espèces.*

L'espèce accomplit donc une évolution limitée analogue à celle d'un individu, mais elle ne se modifie pas essentiellement. Elle persiste avec tous ses caractères même pendant et après la *période de mutation*, c'est-à-dire au moment où, suivant un « progrès spasmodique », se produit une apparition soudaine d'espèces nouvelles. Les variations spécifiques « sont, en effet, brusques, nettement tranchées, permanentes, fixées, héréditaires, dès leur apparition, et elles entraînent l'infertilité du croisement avec la forme souche. Elles conduisent, en un mot, à la transgression des limites de l'espèce » (1)...

A l'appui de sa thèse, M. H. de Vries cite une curieuse expérience. Certains indices lui faisant croire que l'*onagre de Lamarck* ou herbe aux ânes (Œnothera Lamarckiana) était en une période de mutation, il en a fait des semis nombreux. Son observation dura de 1886 à 1900 : en 1887, il réussit à obtenir un type nouveau ; en 1888, deux ; en 1900, au bout de huit générations, sur 50.000 plants 800 appartenaient à sept espèces inédites.

On ne peut manquer d'être impressionné par l'importance de ces faits nouveaux en faveur de l'évolution brusque. Celle-ci, d'ailleurs, au grand mérite d'éviter les insolubles difficultés que rencontre l'hypothèse darwiniste, — ajoute le mérite de proposer des solutions simples et rationnelles à divers problèmes, tels que la succession des espèces paléon-

(1) *Ibid.*

tologiques, la parenté ou le lien des formes vivantes, l'atrophie des organes devenus inutiles depuis la transformation, etc...

2. *Un problème nouveau.* — Cependant elle laisse subsister un probleme du plus haut intérêt métaphysique : quelle est la *cause* de ces évolutions ? — Si certains êtres s'élèvent à une espèce supérieure, quelle est l'*aptitude* qui leur permet cette ascension et d'*où vient-elle à l'origine* ?

Naudin avait abordé la question et il avait énoncé une solution remarquable. « Quand les espèces varient, dit-il, elles le font en vertu d'une propriété *intrinsèque* et *innée*, qui n'est qu'un reste de la plasticité primordiale ; et les conditions extérieures n'agissent qu'en déterminant la rupture d'équilibre, qui permet à cette plasticité de produire ses effets » (1). Il admettait donc l'existence « d'une force plastique interne, qui d'un protoplasma primordial tire les grandes lignes de l'organisation, puis les lignes secondaires, et descendant du général au particulier toutes les formes actuellement existantes, qui sont nos espèces, nos races et nos variétés » (2).

Sans le savoir, au nom de ses constatations scientifiques, Naudin émet une hypothèse, dont la parenté avec la *théorie des raisons séminales* est évidente. A travers son texte, on croirait entrevoir la pensée

(1) Cf. Naudin, *Les espèces affines et la théorie de l'évolution*, *Revue scientifique*, 6 mars 1875.
(2) *Ibid.*

de saint Augustin : « ... Originaliter et *primordialiter* in quadam textura elementorum, cuncta jam creata sunt ; sed *acceptis opportunitatibus* prodeunt. Nam sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse *mundus gravidus est causis nascentium* » (1). Aussi abordons-nous avec confiance l'exposé de la théorie des raisons séminales, théorie qui a tous les avantages de l'évolution brusque, et de plus éclaire les faits par de lumineuses explications métaphysiques.

§ III. — L'évolution par les raisons séminales

1. *Caractères de l'hypothèse : évolution à échéances.* — Cette hypothèse, nous l'avons vu déjà (2), laisse aux énergies, que Dieu a données aux créatures, le soin d'organiser l'univers matériel. C'est le règne des *causes secondes* sous l'impulsion initiale de la Cause première ; et ces causes continuent leur œuvre dans l'univers vivant. Le monde est plein de raisons séminales « gravidus est causis nascentium ». Elles se cachent dans le sein de la matière, puisque celle-ci prête son concours à la formation des êtres organisés. Le principe vital, en

(1) Cf. S. Augustin, *De Trinitate*, lib. III, c. ix, édit. Migne, P. L., t. XLII, col. 878.
(2) Cf. *supra*, p. 92 et suiv.

effet, — ou, selon l'expression d'Aristote, la *forme*, l'*entéléchie*, ce qui vient parfaire le vivant, — ne peut apparaître qu'en un « corps naturel ayant la vie en puissance » (1). Et dans cette puissance, saint Thomas voit des *ébauches de formes* (2), ou *raisons séminales*, que la génération élève à l'acte. « Dieu, écrit-il, dès la création même a posé dans les éléments une énergie ou certaines raisons (séminales) pour que d'elles, par l'intervention de Dieu ou des astres ou d'une semence, puissent naître les animaux » (3).

Sans doute, il ne faut pas concevoir ces aptitudes primordiales comme des germes vivants inclus dans la matière, car pendant les grands cataclysmes, qui ont bouleversé notre globe, ils auraient été détruits. Il est plus juste de dire avec saint Augustin. « Puisque Dieu a créé toutes choses en même temps..., il faut considérer que le monde a reçu en même temps tout ce qui a été fait en lui et avec lui, quand la lumière a été créée : non seulement le ciel avec le soleil, la lune et les astres, mais aussi tout ce que l'eau et la terre ont produit. Il contenait ces choses en puissance et dans leurs causes (*potentialiter* et *causaliter*) avant que par la suite des temps elles se manifestassent telles qu'elles sont connues de nous

(1) *De l'Ame*, liv. II, c. I, édit. Bekker, t. I, p. 412, a. 28.

(2) « Inchoationes formarum », *in II Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2.

(3) *Quæst. disput.*, q. IV, *de potentia*, art. 2 ; ad 23 : « Deus in ipsa creatione *indidit ipsis elementis virtutem seu rationes quasdam*, ut ex eis virtute Dei, vel stellarum, vel seminis, possint animalia produci ».

dans les œuvres, que Dieu continue encore maintenant (1). » Et saint Thomas souscrit à cette interprétation du récit de la Genèse : « Certains disent qu'au troisième jour les plantes ont été produites en acte selon leurs espèces, ce qui s'accorde à première vue avec la lettre (du texte), mais Augustin dit que cela signifie : la terre a produit les herbes et les arbres dans leur cause, c'est-à-dire, qu'*elle a reçu la capacité de les produire* ; et il confirme son interprétation par l'autorité de l'Ecriture (*Gen.*, II, 4) » (2).

Ces grands docteurs n'hésitent donc pas à regarder l'apparition des vivants comme une des étapes de l'évolution universelle, qui, suivant une loi de nature, amène les êtres de la puissance à l'acte par un progrès régulier. Certes, l'un et l'autre entendent bien que cette évolution est guidée par la Providence, mais ils en placent le principe au sein même de la matière créée par Dieu. Et ce principe apparaît nettement actif chez saint Augustin : « Il y a cachées dans les corps matériels, certaines *raisons séminales* ; et c'est de ces raisons invisibles, qui sont à titre de causes latentes dans les créatures, que toutes choses sont nées avec leurs formes et leurs natures définies » (3).

Une telle conception relève les fonctions des

(1) *De Genesi ad litteram*, lib. V, c. XXIII, édit. Migne, P. L., t. XXXIV, col. 338.
(2) *S. théol.*, I p., q. LXIX, art. 2, in c.
(3) Cf. S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litt.*, lib. VI, c. X, n° 17, édit. Migne, P. L., t. XXXIV, col. 346.

causes secondes dans l'univers, et à cause de cela mérite les éloges de Suarez (1), mais elle peut sembler audacieuse. Elle ne recule pas en effet devant l'hypothèse de la *génération spontanée* ; elle la considère comme possible, elle l'énonce même expressément : « ... la terre a reçu la puissance de produire les herbes et les arbres » (2) ; — et loin d'y voir, comme certains l'ont voulu, un démenti à l'action créatrice, elle y trouve un nouveau sujet d'admiration pour cette puissance divine, qui, en déposant dans la matière les raisons séminales des vivants, aurait préparé cette magnifique ÉVOLUTION A ÉCHÉANCES.

En rappelant ces choses, nous n'avons pas l'intention d'appuyer la thèse de la génération spontanée : jusqu'à plus ample informé les travaux de Pasteur restent acquis à la science. Il est vrai que de nombreux savants sont toujours hantés par l'espérance de créer la vie dans leur laboratoire, et l'annonce d'un progrès en cette voie passionne toujours l'opinion.

2. *Le probème des générations spontanées.* — En 1867, la formation spontanée de quelques cristaux de glycérine fit croire que l'on touchait à la solution du problème, et l'on s'ingénia à rapprocher jusqu'à les assimiler le cristal et le vivant. Cela

(1) *De oper. sex dier.*, lib. II, c. 10, n° 12.
(2) Cf. S. THOMAS, *S. théol.*, I p., q. LXIX, art. 2, in c.

n'aboutit qu'à un échange de métaphores qui enrichit le vocabulaire de la cristallographie : on parla de génération, de nutrition des cristaux, mais en définitive on renonça à leur reconnaître le mouvement *spontané, immanent* et *finaliste*, qui caractérise la vie. — Depuis on s'est rejeté sans succès sur le *bathybius* d'Haeckel ou plutôt de Huxley ; M. Burke, naguère, ne fut pas plus heureux avec sa création de *radiobes*. Aujourd'hui le problème est posé de nouveau par M. le docteur St. Leduc.

Jusqu'ici on avait réussi à faire la synthèse du protoplasma, mais on n'était point parvenu à lui donner ce que beaucoup considéraient comme le principe de vie — l'organisation. La chose semblait même tellement impossible, que O. Hertwig écrivait : « La chimie parviendra peut-être un jour à produire artificiellement des corps albuminoïdes ; mais vouloir produire un corps protoplasmique serait une entreprise semblable à la tentative de faire cristalliser un homunculus dans une fiole » (1). M. Leduc serait en train de démentir cette sentence. « En semant dans des solutions de gélatine à 5 ou 10 0/0, des gouttes d'une solution de ferrocyanure de potassium à 5 ou 10 0/0, j'ai obtenu, dit-il, un tissu cellulaire... » (2). Mais voici qui est plus curieux : « les forces osmotiques *convenablement ap-*

(1) *La cellule et les tissus*, trad. franç. p. 17.
(2) Cf. *La Presse médicale*, samedi 8 déc. 1906, p. 783, *Conférence* de M. Stéphane Leduc.

pliquées produisent, malgré leur complication extrême, tous les mouvements de la division cellulaire se succédant exactement, dans le même ordre que dans la kariokynèse » (1). Et plus loin il ajoute : « Enfin, j'ai pu réaliser par les forces physiques les phénomènes de nutrition, d'organisation, de croissance » (2).

Ce sont là de beaux résultats, qui éclaireront la mécanique cellulaire ; ils nous feront mieux saisir le jeu des forces osmotiques, que dans la cellule vivante dirige un principe de vie..., cependant ils n'avancent en rien la question de la génération spontanée. La production d'une germination, d'une circulation, d'une segmentation artificielles, ne nous renseigne pas plus sur l'origine, l'existence et la nature du principe vital, que la digestion artificielle. — Le fait-elle rentrer dans le domaine des entités inutiles, comme plusieurs l'ont aussitôt proclamé ? — Non, et, au contraire, elle en montre la nécessité. Toute vie même cellulaire est en effet une synthèse agissante. Or, une synthèse ne se fait pas avec la permanence nécessaire à l'évolution vitale, sans qu'intervienne un principe, qui maintient en présence les éléments, et « applique *convenablement* les forces osmotiques ». Un savant, comme M. Leduc, pourra peut-être, à force de génie, opérer cette synthèse, et par d'habiles dispositifs, — jouant lui-même le rôle

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

que le principe vital joue dans les vivants de la nature, — faire produire aux éléments matériels la série de combinaisons et réactions, qui forment les « bases physiques » de la nutrition et de la croissance. Mais précisément la nécessité de son intervention continue, pour que la cellule artificielle ne se désagrège pas, prouve la nécessité d'un principe supérieur aux divers éléments qu'il organise. Ce principe vital semblerait donc en ce cas être encore aussi distinct des énergies matérielles que l'intelligence du savant, qui oriente leurs actions réciproques.

Dès lors, le mystère de la vie reste toujours inexpliqué, et si nous disons avec M. Leduc « que toute matière a la vie en soi, soit à l'état actuel, soit à l'état potentiel », c'est à la condition d'ajouter que le principe qui vivifie cette matière ou l'élève de la puissance à l'acte, produit des phénomènes de synthèse, de direction, de convergence des forces vers un but, opérations qui le montrent, non pas indépendant peut-être des éléments matériels, mais sûrement plus puissant qu'eux.

Cependant, ne pourrait-il pas exister en eux à l'état latent sous forme de *raisons séminales ?* Ce fut la pensée de saint Augustin et de saint Thomas, et cette conception supprimait toutes les difficultés de la génération spontanée : dès que les circonstances favorables sont réalisées, enseignent-ils, ces énergies vitales se révèlent. — Qu'est-ce à dire ? sinon que si un savant réussissait à mettre dans ces circonstances

favorables une matière contenant les raisons séminales en question, un disciple de saint Augustin ou de saint Thomas ne s'étonnerait pas de voir naître un vivant ; il y trouverait au contraire la plus magnifique confirmation de son hypothèse (1).

(1) En ce point la théorie des raisons séminales semble ici, comme nous l'avons montré ailleurs au sujet de l'hylomorphisme, le développement logique des conceptions péripatéticiennes. — Bien avant M. Leduc, Aristote avait proclamé que tout est plein d'âme et de vie : « Les animaux et les plantes naissent dans la terre et dans l'eau, parce qu'il y a de l'eau dans la terre et parce qu'il y a de l'air dans l'eau, et que dans tout cela il y a une chaleur vivifiante, de sorte qu'on peut dire que tout est plein d'âme et de vie. Aussi les êtres ne tardent-ils pas à s'organiser, dès que cette chaleur est circonscrite et renfermée en eux » (*De la Génération*, liv. III, c. XI). — Mais cette chaleur vivifiante n'est pas le fruit de la combinaison des forces physico-chimiques, elle en est distincte, elle est l'ensemble des *virtuosités latentes*, que l'Organisateur de l'Univers a pu cacher dans les éléments matériels, afin que, selon l'expression souvent répétée par saint Augustin, dans les circonstances favorables elles puissent passer à l'acte et produire des phénomènes vitaux. Elles résident dans la matière, mais seulement à l'état potentiel : « Non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit, sed quia hoc ipsum... est ex *virtute primitus elementis data* » (S. THOMAS, *S. théol.*, I p., q. LXXI, ad 1um)

Dans ces conditions la génération spontanée n'a rien de théoriquement impossible, et l'on ne voit pas comment sa production dans un laboratoire légitimerait les cris de triomphe que sa seule annonce fait pousser à certains impies. Les dogmes de la religion catholique, — et l'exemple de saint Thomas le prouve assez, — n'ont rien à redouter d'elle. *Leur sort d'ailleurs n'est jamais lié à celui*

Sommes-nous en droit de l'attendre? La chose est difficile à dire, et rien jusqu'ici n'autorise une pareille espérance ; c'est pourquoi la théorie des raisons séminales doit, pour l'instant du moins, invoquer d'autres appuis. Elle les trouve dans sa parfaite adaptation aux faits et dans l'explication qu'elle en donne.

3. *Valeur métaphysique de l'hypothèse.* — En supposant dès l'origine l'existence dans les choses d'aptitudes encore latentes, mais *principes réels des développements à venir*, elle évite la suprême contradiction du monisme, qui prétend faire sortir le plus du moins ; elle rend par là même *théoriquement* légitime l'hypothèse d'une évolution universelle. — De plus, *aptitudes définies*, les *raisons séminales* suffisent à expliquer non seulement la plasticité des espèces, mais encore la limite de leurs mutations et la fixité qu'on leur reconnaît de nos jours ; *aptitudes en puissance au sein de la nature*, elles expliquent aussi, sans avoir recours à une réelle hétérogénie, l'apparition successive et brusque des espèces au fur et à mesure que les circonstances d'organisation des individus de l'espèce-mère ou d'influences du milieu deviennent plus favorables ; — enfin *ébauches de formes futures virtuelle-*

d'hypothèses scientifiques quelles qu'elles soient (Voir sur ce sujet la très intéressante discussion de M. Farges, *La vie et l'évolution des espèces*, p. 150 et suiv.).

ment déterminées, elles expliquent pourquoi les influences du milieu, si elles leur sont harmonieusement adaptées, peuvent promouvoir leur évolution. Toute action pour être efficace exige en effet des spontanéités complices chez les êtres en relation ; donc, la présence de ces dernières rend compte de l'accouplement des individus de même espèce, tandis que leur absence est cause de l'infertilité des croisements.

Sans prétendre donc trancher un débat qui, en définitive, appartient au domaine de la science, la théorie des raisons séminales permettrait d'échafauder un système qui conduirait l'évolution depuis l'origine du monde, jusqu'aux récentes expériences de M. H. de Vries. Elle va même plus loin dans la pensée de saint Augustin, puisque ce Père de l'Eglise admet que l'on pourrait trouver dans la matière les raisons séminales de ce qui deviendrait plus tard le corps humain (2). Et non seulement il les voit en ces aptitudes, qui permettent la formation « d'un corps naturel, organisé, ayant la vie en puissance », selon l'expression d'Aristote, mais au scandale de son commentateur Erasme (2), il cherche : « comment on

(1) Cf. S. Augustin, *De Genesi ad litt.*, lib. VII, c. xxii, n° 32 ; édit. Migne, P. L., t. XXXIV, col. 366 : « Et corporis quidem humani etiamsi fuit aliqua occulta *ratio*, qua futurum erat ut formaretur, erat et materies, de qua formaretur, id est terra, in qua videri poterat *illa ratio veluti in semine latuisse* ».

(2) Cf. Erasmi *Commentarium*, édit. Migne, P. L., t. XLVII, col. 346.

pourrait entendre que la raison causale de l'âme existât dès les premières œuvres divines des six jours ».

Evidemment le grand Docteur ne s'arrête nullement à l'hypothèse d'une élaboration du corps humain par évolution spontanée de la nature inorganique (1), ce serait le contrepied même de sa théorie des raisons séminales ; son seul but est d'affirmer l'existence en la matière d'aptitudes à être vivifiée par un principe supérieur. Ces aptitudes, saint Thomas les appelle lui aussi *raisons causales* et plus souvent *puissances obédientielles* déposées dans les créatures pour servir d'instruments à l'opération divine. — Dieu les met en œuvre dans ses interventions miraculeuses, « *præter rationes causales non fiunt miracula* » (2) ; à plus forte raison aurait-il pu agir de la sorte, lorsqu'Il a fait l'homme à son image et à sa ressemblance. Il a d'abord façonné la matière de son corps ; qu'est-ce à dire, sinon que directement ou indirectement. Il en a fait évoluer les puissances, jusqu'au point où

(3) Une telle évolution spontanée a été condamnée par le concile de Cologne en (1860) en un décret approuvé par Rome (Cf. *Concilii coloniensis décret*, p. I, tit. IV, c. XIV ; collect. lacensis, t. V, col. 292). Elle présente d'ailleurs au point de vue philosophique et scientifique d'inextricables difficultés ; — sans compter qu'elle invoque l'existence de plus en plus problématique d'un pithécanthrope... que ses plus acharnés partisans semblent renoncer à découvrir.

(1) Cf. S. THOMAS, *S. theol.*, I p., q. CXV, art. 2, ad 4um.

le corps « naturel, organisé, ayant la vie en puissance », devint à même de recevoir son entéléchie, à même d'être informé par l'âme.

En vérité, nous ne devons voir en tout cela que des *hypothèses*, mais ces hypothèses n'ont rien qui les condamnent. Elles rendent raison des faits et, par une heureuse mise au point, coupent en leur racine les conclusions fantaisistes et impies, que d'aucuns voudraient tirer de l'évolution interprétée sous une inspiration moniste. L'unité absolue, que l'on érige en dogme, n'apparaît guère en effet dans le monde. Depuis longtemps on a montré l'abîme qui sépare le corps d'avec l'âme, la matière d'avec l'esprit. L'iatrochimie, pas plus que l'organicisme, ou le matérialisme sous ses formes les plus diverses n'ont réussi à le franchir. Tant que les hommes philosopheront avec leur raison et partant ne pourront admettre l'identité des contradictoires, les efforts de ces systèmes seront impuissants.

C'est en vain qu'on en appelle à l'apparente simplicité de l'hypothèse pour la faire accepter et que, jouant d'une sorte d'entraînement logique et idéaliste, on la présente comme postulée par les sciences au nom de l'évolution universelle. Nous pensons avoir démontré qu'il n'en est rien. Ni les faits, qui suggèrent l'évolutionnisme, ni les conceptions les plus hardies de la génération spontanée, ni les suppositions qui touchent à l'origine de l'homme ne légitimeraient une conclusion moniste. Si quelque jour enfin tout cet ensemble d'hypo-

thèses était prouvé, il n'en surgirait pas le moindre conflit entre la science et le dogme religieux. Le principe vital n'en apparaîtrait pas moins distinct de la matière, où ses raisons séminales ont peut-être sommeillé jusqu'à l'heure des évolutions favorables, comme dit saint Augustin ; de même l'âme humaine n'en serait pas moins distincte du corps et capable de lui survivre.

C'est ce que ne font pas difficulté d'admettre les monistes idéalistes. Seulement, ils entendent cette survivance d'une manière inadmissible : ils nient toute individualité réelle et toute immortalité personnelle. Nous allons examiner ce point de vue nouveau.

CHAPITRE VI

Le Problème de l'âme

Les monistes ont deux manières de résoudre le problème de l'âme : les uns, matérialistes, dénient toute réalité à ce prétendu principe, distinct de la matière qu'il anime ; — les autres, idéalistes, reconnaissent l'existence d'une force simple, capable de penser et de vouloir du moins en apparence ; mais ils lui refusent toute individualité. Elle n'est que la manifestation supérieure de l'Absolu, qui arrive en elle à la conscience ; et, lorsque se désagrège le composé humain, elle se résorbe dans le Grand Tout, dans ce « Dieu réel », qui est le « Cosmos avec ses imperfections et ses lacunes ». Lui attribuer une existence à part serait en faire une substance réelle, ce serait par là introduire la multiplicité dans l'Univers, ruiner l'immanence absolue du principe unique et renier le monisme lui-même.

Cependant chacun de nous s'affirme en fait comme une personne, c'est-à-dire, comme une substance

distincte de ses voisines, indépendante et libre dans son action. La chose semble tellement incontestable, que l'organisation entière de notre vie individuelle et sociale repose sur cette conviction. Nul ne la met en doute, pas même le philosophe moniste, quand, pour vivre, il cesse de philosopher. Seulement la logique du système est impitoyable ; elle commande qu'on nie cette certitude de sens commun, et, ne le pouvant obtenir, elle se résout à la traiter *d'illusion*. — Le procédé est d'une simplicité merveilleuse, mais soutenir une pareille thèse est d'une autre difficulté. Les phénoménistes et les panthéistes de toute nuance y ont épuisé leurs ressources.

§ I. — L'ame est une substance

1. *La thèse phénoméniste.* — A la question présente les phénoménistes proposent une solution radicale : l'âme n'a rien de substantiel ; elle n'est que la collection de nos sensations, de celles que nous éprouvons et de celles que la mémoire nous rappelle. Cette théorie, célèbre depuis Condillac, a été plusieurs fois reprise au siècle dernier, mais personne ne l'a exprimée avec autant de précision et de coloris qu'Hippolyte Taine. « Au sortir de ce

point de vue (pratique), on s'aperçoit qu'il n'y a rien de réel dans le moi ; sauf la file de ses événements ; que ces événements, divers d'aspect, sont les mêmes en nature et se ramènent tous à la sensation ; que la sensation elle-même, considérée du dehors et par ce moyen indirect qu'on appelle la perception extérieure, se réduit à un groupe de mouvements moléculaires. Un flux et un faisceau de sensations et d'impulsions, qui, vus par une autre face, sont aussi un flux et un faisceau de vibrations nerveuses, voilà l'esprit. Ce feu d'artifice, prodigieusement multiple et complexe, monte et se renouvelle incessamment par des myriades de fusées, mais nous n'en apercevons que la cime » (1).

2. *Critique.* — Il est vrai que l'observation psychologique ne nous montre immédiatement que des phénomènes ; — s'ensuit-il pourtant que les substances n'existent pas ? La conclusion est à tout le moins prématurée et beaucoup plus large que les prémisses. — N'y aurait-il pas dans ces phénomènes quelque signe révélant, qu'ils sont l'œuvre d'un sujet un, permanent, identique ; et n'est-ce pas mutiler l'observation elle-même que de la réduire à considérer les *événements en file comme isolés* les uns des autres, sans vouloir les analyser, les comparer, afin de découvrir en eux peut-être l'indice d'une commune origine ? Enfin, après avoir cons-

(1) *De l'intelligence*, tome I, préf., p. 7.

tatée combien nos facultés de connaître sont bornées, n'est-ce pas une faute de logique, que de trancher en leur nom un débat, qui les dépasse, et d'écrire : « Au-dessous et à côté des idées, images, sensations, impulsions éminentes dont nous avons conscience, il y en a des myriades et des millions qui jaillissent et se groupent sans arriver jusqu'à nos regards, si bien que la plus grande partie de nous-mêmes reste hors de nos prises, et que le moi visible est incomparablement plus petit que le moi obscur. Obscur ou visible, ce moi lui-même n'est qu'un *chef de file* » (1)...

Mais c'est là tout le problème ; et il ne se résout point par ces brillantes métaphores : « A côté de la gerbe lumineuse qui est nous-mêmes, il en est d'autres analogues qui composent le monde corporel, différentes d'aspect, mais les mêmes en nature, dont les jets étagés remplissent, avec la nôtre l'immensité de l'espace et du temps. Une infinité de fusées, toutes de même espèce, qui à divers degrés de complication et de hauteur s'élancent et descendent incessamment et éternellement dans la noirceur du vide, voilà les êtres physiques et moraux ; chacun d'eux n'est qu'une *ligne d'événements*, dont rien ne dure que la forme et l'on peut se représenter la nature comme une grande aurore boréale » (2). — Non, si l'observation interne ne

(1) *Ibid.*, p. 7 et 8.
(2) *Ibid.*, p. 8.

nous permet pas d'atteindre directement la substance, ce n'est pas une raison pour nier l'existence de celle-ci. L'impuissance de la psychologie ne supprime pas le problème ; au contraire, elle le pose d'une façon plus pressante, mais cette fois on en demandera la solution à la métaphysique. Celle-ci en effet ne désespère pas de démontrer rigoureusement la substantialité de l'âme en utilisant les données de la psychologie.

Sous le flux incessant des phénomènes les plus divers on retrouve la trace de l'unité foncière de leur principe. Tous nos événements portent la marque de leur commune origine, ce qui s'exprime par l'identité du sujet auquel nous les attribuons : *je* sens, *je* pense, *je* veux... Il y a donc un centre auquel tout se rapporte, une source d'où jaillissent tous nos phénomènes psychologiques, comme des effets sous l'action d'une cause... et cette cause est *réelle* puisque les effets sont réels. — Tel n'est pas l'avis de Taine, ce *moi* profond n'est selon lui qu'un « chef de file », un événement comme les autres « une entité verbale et un fantôme métaphysique » (2). Voici comment il essaie de démontrer sa thèse : « Ce quelque chose d'intime, dont les facultés étaient les différents aspects, disparaît avec elles : on voit s'évanouir et rentrer dans la région des mots la substance une, permanente, distincte des événements. Il ne reste de nous que nos événe-

(1) *Ibid.*, p. 343.

ments, sensations, images, souvenirs, idées, résolutions : ce sont eux, qui constituent notre être, et l'analyse de nos jugements les plus élémentaires montre, en effet, que notre moi n'a pas d'autres éléments.

« Soit une sensation de saveur, puis une douleur dans la jambe, puis le souvenir d'un concert. Je goûte, je souffre, je me souviens. Dans tous ces verbes se trouve le verbe *être* et tous ces jugements contiennent le sujet *je*, lié par le verbe *être* avec un participe, qui désigne un attribut. Or, en tout jugement, le verbe *est* énonce que l'attribut est un élément, un fragment, un extrait du sujet, inclus en lui comme une portion dans un tout ; c'est là tout le sens et tout l'office du verbe être ; et il en est de même ici que dans les autres cas. Donc le verbe énonce ici que la sensation de saveur, la souffrance, le souvenir du concert sont des éléments, des fragments, des extraits du moi. Nos événements successifs sont donc les composants successifs de notre moi » (1).

Il est assez piquant de constater avec quelle facilité Taine, ce grand adversaire du verbalisme, se laisse illusionner par les mots, et confond l'ordre idéal avec l'ordre réel. Sans doute la logique nous enseigne que dans tout jugement affirmatif la compréhension du sujet contient l'attribut, mais celui-ci n'est pas nécessairement, dans le monde ontolo-

(1) *Ibid.*, p. 343.

gique, « un élément, un fragment, un extrait du sujet » ; il en peut être une simple modalité, une qualité, un effet. Or, la modalité n'est pas un élément de la substance, ni la qualité un fragment de l'essence, ni l'effet un extrait de la cause. Ainsi nos événements internes, manières d'êtres, déterminations, phénomènes du moi apparaissent et s'évanouissent sans que le fond même de l'âme en soit atteint ; tel un morceau de cire pétri sous diverses formes ne perd rien de sa substance (1).

(1) Le phénoménisme est né d'un abus de l'analyse. La connaissance du moi débute en effet par une vue synthétique, par une intuition, qui nous révèle l'âme dans la confusion complexe de sa vie ; et c'est pour éclaircir cette première notion, que l'analyse intervient. Elle considère son objet comme de l'extérieur et cherche à noter les manifestations successives de son énergie. Seulement, elle fixe en des symboles ou concepts immobiles et distincts, ce qui par nature est essentiellement mobile et continu : la représentation qu'elle donne de la réalité est donc analogue à celle qu'obtient une série de vues cinématographiques traduisant une action ininterrompue. Cette traduction toujours imparfaite est cependant des plus commodes pour la spéculation métaphysique. On l'emploie donc sans cesse et avec profit ; mais, à force de considérer la réalité à travers des symboles, on se laisse aller à penser que ceux-ci contiennent toute la réalité... Parce qu'on n'a voulu le contempler que de l'extérieur, le moi n'apparaît plus dès lors que comme la série des phénomènes qui le manifestent.

M. H. Bergson, dans un remarquable article de la *Revue métaphysique et de morale* (janvier 1903), intitulé : *Introduction à la métaphysique*, attire l'attention sur ce point. Il voit avec raison dans cette illusion due aux abus de l'analyse la cause d'erreur, qui trompe les *empiristes* aussi

Le moi n'est donc pas une pure série d'apparences successives. Il était avant l'événement actuel et il persiste après son évanouissement ; il est distinct des formes, qu'engendre son activité. C'est lui qui, sous le nom d'*idée directrice*, oriente l'expansion de ses énergies, qui les organise en cette série de synthèses essentielles à l'opération immanente chez le vivant. Principe d'unité, il est *un* lui-même ; et les actes qui s'accomplissent en lui exigent que son unité aille jusqu'à la *simplicité* : telles sont les synthèses rationnelles, tel est le fait de la délibération, qui précède l'acte libre, et tel est l'acte libre lui-même. Dans tous ces cas, il faut que les divers

bien que les *rationalistes*. « Les uns et les autres prennent les *notations partielles* pour des *parties réelles*, confondant ainsi le point de vue de l'analyse et celui de l'intuition, la science et la métaphysique », p. 12 et p. 13. « L'empirisme philosophique est donc né ici d'une confusion entre le point de vue de l'intuition et celui de l'analyse. Il consiste à chercher l'original dans la traduction, où il ne peut naturellement pas être, et à *nier l'original* sous prétexte qu'on ne le trouve pas dans la traduction. Il aboutit nécessairement à des négations ; mais en y regardant de près, on s'aperçoit que ces négations signifient simplement que l'analyse n'est pas l'intuition, ce qui est l'évidence même. De l'intuition originelle et d'ailleurs confuse, qui fournit à la science son objet, la science passe tout de suite à l'analyse, qui multiplie à l'infini sur cet objet les points de vue. Bien vite elle arrive à croire qu'elle pourrait, *en composant ensemble tous les points de vue*, reconstituer l'objet. Est-il étonnant qu'elle voie cet objet fuir devant elle, comme l'enfant qui voudrait se fabriquer un jouet solide avec les ombres qui se profilent le long des murs ? »

événements psychologiques soient réunis dans une même intuition du sujet, qui les compare. Or, la chose serait impossible, si le moi en son fond n'était une unité absolue (1).

Cette unité du moi se prolonge dans le temps, et elle semble alors devenir plus constatable sous le nom d'*identité* : les phénomènes changent sans cesse, quelque chose sous leur incessante mobilité reste immuable. On ne peut donc souscrire aux paroles de M. F. Le Dantec :

« Nous sommes une série de vies momentanées, successives, séparées par des syncopes identiques à celles du cinématographe, mais beaucoup plus courtes... Notre moi est sans cesse variable... nous sommes à chaque instant, mais l'instant d'après nous sommes un autre ; c'est comme si de chaque syncope nous renaissions dans un Sosie un peu différent » (2). Comment en effet le deuxième Sosie se *souviendra-t-il* des événements du premier.

(1) Cf. C. Piat, *La personne humaine*, p. 41. « Toute perception... enferme une synthèse de deux ou plusieurs termes donnés. Mais supposez que la pensée se compose de parties, dont l'une perçoit le premier de ces termes, l'autre le second, l'autre le troisième, s'il en existe un ; supposez, comme on le veut, que chaque représentation ait en elle-même comme un point brillant, qui est sa conscience : chacune de ces consciences ne pourra voir que pour son compte. L'une ne connaîtra que l'élément A, l'autre que l'élément B, etc...: il n'y aura jamais ni association ni déduction ; il ne se fera jamais une *synthèse* quelconque. »

(2) *Le conflit*, p. 167.

Avec la théorie de M. F. Le Dantec, le moindre fait de remémoration devient inexplicable. A la rigueur on pourrait supposer que la ressemblance parfaite des deux Sosies successifs permettra chez le second une réviviscence de phénomènes identiques aux phénomènes jadis éprouvés par le premier, mais la *reconnaissance* d'un fait comme *déjà-vu* sera impossible. Or, c'est là l'élément principal du souvenir... et le souvenir est un fait d'expérience journalière.

Contre cette expérience, qui démontre sans contestation possible l'existence en nous d'un sujet permanent et identique, on a invoqué les curieux résultats de la psychologie morbide. L'unité et l'identité du moi sont illusoires, a-t-on dit, puisque l'on voit un personnage, apparemment le même, devenir « autre ». « Il en est du moi humain, dit le Dr Ferrière, ce qu'il en est de l'eau et de la lumière, son unité simple est une illusion : le moi humain est une résultante. Ce que le prisme a fait pour la lumière et l'électricité voltaïque pour l'eau, ce sont les maladies nerveuses et les accidents qui le font pour le moi humain. Les maladies nerveuses font l'analyse du moi, la guérison le recompose » (1).

De tous ces faits intéressants on ne peut cependant rien conclure contre l'identité du moi, car ce n'est pas l'homme sain, comme on le fait entendre, c'est au contraire le malade qui est victime d'une

(1) *La vie et l'âme*, p. 266.

illusion. — Toutes les maladies de la personnalité se ramènent en effet à des maladies de la mémoire : notre moi, ne nous apparaissant jamais que revêtu de phénomènes, nous semblera changé, si les phénomènes superficiels, qui le manifestent, sont brusquement et totalement modifiés : *nous ne nous reconnaîtrons plus*. C'est qu'alors, dira le Dr J. Grasset, un accident a brusquement poussé sur le devant de notre scène psychologique « notre personnalité polygonale » au détriment de « notre personnalité réelle », qui, masquée par des phénomènes nouveaux, semble être disparue. Mais elle n'est pas détruite pour cela ; le « centre O » persiste toujours (1). — En ce point profond le moi est si peu *devenu autre*, que le malade lui-même conserve une vague conscience de son identité. Ainsi dans certains cas de névropathie cérébro-cardiaque le malade déclare « Je suis autre » (2) ; ou encore en état de somnambulisme il fait allusion à son état normal : « quand moi est bête », disait Mlle R. L., la malade du Dr Dufay (3). D'autres fois le malade, comme la célèbre Félida X du Dr Azam, fait en son état second usage des connaissances apprises dans l'état premier. Enfin, remarque M. Th. Ribot, si le malade doit réapprendre ses connaissances perdues,

(1) *Le Psychisme inférieur*, p. 340 et suiv.
(2) Cf. H. Taine, *Revue phil.*, 1876, I, p. 289 et suiv., cité par M. E. Rabier, *Leçons de Philosophie*, I, p. 454.
(3) *Revue scient.*, 1876, t. II, p. 69.

il le fait très vite, comme si d'anciens souvenirs se réveillaient (1).

Loin de battre en brèche la notion d'un moi identique, ces cas anormaux tendraient donc à la fortifier. Suivant une comparaison lumineuse, le moi est comme formé de trois zones concentriques, où l'on rangerait, en allant de l'extérieur à l'intérieur — les phénomènes superficiels et mobiles, puis les habitudes, les instincts, les facultés, et enfin au centre l'élément invariable, la substance même du moi. — Or, ce centre d'un système clos, animé d'une activité immanente — car telle est l'activité du vivant, — demeure permanent sous une incessante variété de phénomènes ; toujours *le même dans les milieux les plus divers*, où il se transporte, il semble bien jouir d'une existence indépendante de tout sujet d'inhérence, c'est-à-dire exister en soi, être une substance véritable.

3. *Conclusion.* — Cette conclusion est tellement naturelle que Taine s'y laisse entraîner : il parle de *nos* événements, comme s'il y avait sous le mot *moi* autre chose qu'une entité verbale, comme s'il y avait un sujet permanent, auquel tout se rapporte ; il dit que le *moi* est tour à tour sensation de saveur, puis souffrance, puis souvenir, comme un fonds commun, qui revêt diverses formes ; d'ailleurs,

(1) *Les maladies de la mémoire*, p. 67, 68, 69.

parler de souvenir cela n'implique-t-il pas la réalité d'un sujet permanent qui se souvient (1).

Et ces expressions ne lui sont pas imposées par une habitude de langage, elles sont exigées par la nature même des choses, dont il discute : le phénoménisme en réalité ne peut ni s'exprimer ni se concevoir. Supprimer en effet les substances au profit des phénomènes aboutit à *substantialiser* ces derniers et à multiplier d'une manière indue ces mêmes *êtres en soi*, qu'on appelle « entités verbales » ; c'est créer, vraiment cette fois, des « fantômes métaphysiques ». La chose est claire : si « nos événements » seuls sont réels, s'ils existent en dehors de cet illusoire sujet d'inhérence, qui serait le moi, — nos événements existent en eux-mêmes, sans sujet d'inhérence : *ils sont tous des substances*... de sorte que par une conclusion inattendue de la théorie, ce n'est pas la substance qui est abolie, c'est au contraire l'accident qui passe au rang de substance. Toutes ces fusées qui « montent et redescendent incessamment et éternellement dans la noirceur du vide », (2) deviennent des substances et renforcent cette « armée d'entités verbales qui jadis avaient envahi toutes les provinces de la nature » (3), et que Taine a entrepris de « faire rentrer dans la région des mots. »

(1) *De l'intelligence*, t. I, p. 7, 313, et suiv.
(2) *Ibid.*, p. 8.
(3) *Ibid.*, p. 346.

Le seul moyen d'échapper à ce résultat — désastreux pour le phénoménisme, — est de supposer que toutes ces manifestations ne sont que les événements de quelque *sujet* obscur, fond ténébreux, d'où jaillissent les fusées... pour, en définitive, aboutir à supposer l'existence d'un *Axiome éternel*, qui se prononce lui-même au début des temps, et ainsi produit les corps « en qui il n'y a rien de réel que leur mouvement », puis les âmes, qui « ne sont que la série de leurs événements » (1). Voilà où, par le progrès logique de sa pensée, doit en arriver le phénoméniste. Reculant devant la crainte de substantialiser chaque phénomène, il en appelle à une substance unique. C'est une manière de retourner au monisme (2).

Ici nous touchons à la vraie difficulté. Surgie de l'immanence, elle réside au fond de tous les panthéismes : elle nous oblige à continuer notre discussion. — Il reste à montrer en effet que notre âme n'est pas un mode de la Substance éternelle en évolution, mais qu'elle est un *sujet indépendant*,

(1) *Ibid.*, p. 7.

(2) En cette évolution il apparaît nettement combien M. H. Bergson (art. cit., p. 14) avait raison d'écrire : « La distance est donc beaucoup moins grande qu'on ne le suppose entre un prétendu « empirisme » comme celui de Taine et les spéculations les plus transcendantes de certains panthéistes allemands. La méthode est analogue dans les deux cas : elle consiste à raisonner sur les *éléments* de la traduction (phénomènes du moi) comme si c'étaient des *parties* de l'original (le moi)...»

capable de subsister en lui-même et qui, à titre d'individu doué de raison et de liberté, possède une réelle personnalité.

§ II. — L'âme est une substance individuée

1. *La thèse panthéiste.* — Les panthéistes ne peuvent admettre que l'âme humaine soit individuée. Pour eux, toute individuation ne saurait être qu'apparente, parce que sa notion même est incompatible avec le principe de leur doctrine : si l'âme n'est pas un phénomène de Dieu, elle se pose en face de Lui comme une personne en face d'une autre personne. N'est-ce pas alors limiter la Divinité ? n'est-ce pas accepter cette coexistence du fini et de l'infini, dont il est facile de reconnaître la possibilité, mais que les panthéistes déclarent contradictoires à la nature de Dieu. Ils ne veulent pas voir que nous pouvons « vivre, nous mouvoir et durer » au sein de l'immensité divine sans lui être substantiellement uni, comme le nageur est baigné par l'eau, qui le porte, sans pour cela s'identifier avec elle. En conséquence, s'ils admettent l'immortalité de l'âme, c'est en sous-entendant que l'âme, au moment de la mort, se résorbe dans la substance dont elle émane et dont elle

n'a jamais été détachée. Il n'y a pas pour elle d'immortalité personnelle.

Elle est reprise, disent les Stoïciens, par le *Feu artiste*, qui, après la révolution d'une grande Année, la fera servir à des générations nouvelles ; elle s'évanouit dans l'*Etre* des Alexandrins ; elle rentre dans l'*Intellect* divin, dont, selon l'interprétation averrhoïste, elle n'était que le prolongement ; *mode* de l'attribut divin de la Pensée, au dire de Spinoza, elle retourne dans la Substance ; manifestation de l'Absolu ou de l'Idée, elle ne cesse de se confondre avec eux : Fichte, Schelling, Hégel, Vacherot et tous les panthéistes parlent le même langage. Ils expriment ainsi une conclusion nécessaire de leur doctrine, et cette conclusion leur semble si naturelle qu'ils ne songent guère à la légitimer.

A. Schopenhauer cependant s'y attache, et dans son ouvrage sur *Le Fondement de la Morale*, il discute *ex professo* le problème de l'individuation. Par là son œuvre nous intéresse de plus près.

A. Schopenhauer reconnaît que tout homme est intimement convaincu d'être un individu : « L'individuation est réelle, le *principium individuationis* et la distinction des individus, telle qu'il l'établit, constitue l'ordre des choses en soi. Voilà un jugement en faveur duquel protestent mes os et ma chair... » (1). Mais aussitôt le philosophe allemand

(1) Cf. A. Schopenhauer, *Le fondement de la Morale*, trad. A. Burdeau, p. 169.

déclare ce jugement illusoire ; notre conscience, pense-il, est trompée ; et la cause de cette erreur, il la trouve non plus dans la variété des images, qui diversifie l'action de l'Intellect unique, comme l'avait supposé Averrhoès, ni dans la multiplicité des âmes sensitives, antérieurement individuées par la matière et engendrées à la vie rationnelle par l'intuition de l'Être, à la façon que décrit Rosmini ; — il la trouve dans l'emploi des catégories d'espace et de temps : « L'individuation est une pure apparence ; elle naît de l'espace et du temps qui sont les formes créées par la faculté de connaître, dont jouit mon cerveau, et imposée par elle à ses objets ; la multiplicité aussi et la distinction des individus sont une pure apparence, qui n'existe que dans l'idée que je me fais des choses » (1).

Résumons cette théorie : Le fondement de la morale est, dit Schopenhauer, la *pitié*, « seul principe de toute action pure d'égoïsme » (2). L'homme bon est celui qui « ne fait pas une différence marquée entre lui et les autres » ; c'est pourquoi il se sacrifie pour eux, et quand il accomplit ses actes de générosité, elle (la différence) semble supprimée » (3). — « Ici une question se pose : cette dernière façon de concevoir le rapport entre mon moi et celui d'autrui, qui est le principe de la conduite de

(1) *Ibid.*, p. 189, 190.
(2) *Ibid.*, p. 183.
(3) *Ibid.*, p. 184.

l'homme bon, est-elle erronée, vient-elle d'une illusion ? Ou bien l'erreur ne serait-elle pas plutôt dans l'idée contraire, dans celle qui sert de règle à l'égoïste et au méchant ?

« La manière de voir, qui est au fond celle de l'égoïste, est parfaitement juste dans le monde empirique. Au point de vue de l'expérience la différence entre ma personne et celle d'autrui parait être absolue. Nous sommes divers quant à l'espace...

« Quel est le principe de toute multiplicité, de toute diversité numérique ? — L'espace et le temps : par eux seuls elle est possible. Le multiple, en effet, ne peut être conçu ou représenté que sous forme de coexistence ou de succession. Maintenant les *individus* sont une multiplicité de ce genre : considérant donc que l'espace et le temps rendent la multiplicité possible, je les appelle le *principium individuationis*, sans s'inquiéter, si c'est bien le sens dans lequel les scolastiques employaient cette expression » (1).

Or, l'espace et le temps, au dire de Schopenhauer, qui emprunte ici la théorie de Kant, sont les formes de notre faculté intuitive : « elles lui appartiennent et en conséquence n'appartiennent pas aux choses... » (2). Donc la conclusion s'impose : « Dans cette théorie toute multiplicité est pure apparence, tous les individus de ce monde, coexistants et suc-

(1) *Ibid.*, p. 185.
(2) *Ibid.*, p. 186.

cessifs, si infini qu'en soit le nombre, ne sont pourtant qu'un *seul et même être*, qui, présent en chacun d'eux et partout identique, seul vraiment existant, se manifeste en tous... » (1). En un mot, *individuation à la surface des choses*, mais *identité dans le fond* ; de sorte que si nous sommes illusionnés, c'est parce que notre conscience atteint les phénomènes sans pénétrer jusqu'à leur source profonde.

2. *Critique*. — Evidemment, si la théorie de Kant au sujet de la subjectivité totale de l'espace et du temps était vraie, Schopenhauer pourrait traiter d'illusions nos conceptions du monde phénoménal ; mais il n'en est pas ainsi. Le monde, que les phénomènes nous révèlent, se compose d'êtres étendus et durables, dont l'influence détermine, parfois même malgré nous, l'orientation de nos opérations subjectives. — D'ailleurs, l'espace et le temps ne sont pas de réels principes d'individuation. Cela est si vrai, que Schopenhauer lui-même, après avoir proclamé la vanité de l'individuation phénoménale et empirique dans l'espace et dans le temps, lui oppose la réalité d'une individuation essentielle et intelligible hors du temps et de l'espace.

« Au delà du « caractère empirique » il y a le « caractère intelligible », c'est-à-dire l'essence même de la chose. En cela l'homme ne fait pas exception dans la nature, lui aussi a son caractère immuable.

(1) *Ibid.*

d'ailleurs *propre à l'individu et qui n'est pas le même chez deux* » (1). Et c'est à ce *moi* extraspatial et intemporel, que le philosophe allemand attribue la responsabilité. Tous nos actes sont nécessités, mais ils ne le sont qùe par notre nature intelligible, « tel tu es, tels seront tes actes » (2). Il en est ainsi parce que « dans le monde chaque chose agit selon ce qu'elle est, selon sa constitution ; dans cette constitution se trouve contenues *en puissance* toutes ses manifestations, mais elles ne se produisent *en acte* qu'au moment où des causes extérieures les évoquent ; et c'est par là même que cette constitution se révèle » (3).

Il ne nous appartient pas de montrer en détail ce qu'a d'illogique cette hypothèse d'un moi intemporel et extraspatial, libre et responsable, que l'on revêt de propriétés *découvertes uniquement par l'observation du moi phénoménal* ; ni d'expliquer comment Schopenhauer concilie la pluralité essentielle des natures intelligibles avec son principe de l'identité foncière de tous les êtres ; ni enfin de dire pourquoi cet *être* intelligible, ce noumène inconnaissable en lui-même, selon la théorie de Kant admise sans réserve par Schopenhauer, *révèle sa constitution* par ses actes. Nous ne voulons pour le moment que recueillir de la bouche d'un moniste ce triple aveu :

(1) *Ibid.*, p. 83.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

1° Notre individuation entrevue par la conscience psychologique (*moi phénoménal*) est exigée par la conscience morale (*moi intelligible responsable*) ; 2° Cette individuation, loin d'être illusoire, affecte le fond même de notre nature (*moi intelligible... qui n'est pas le même chez deux*) ; 3° Cette individuation foncière est reconnaissable à travers les actes que notre nature marque de ses caractères distinctifs (*operari sequitur esse ; tel tu es, tels sont tes actes*).

En fait, cela équivaut à abandonner la thèse de l'unité foncière de la substance, et nous voyons, en cette série de contradictions, la vengeance que les vérités de sens commun tirent ordinairement des subtilités philosophiques qui tentent de les obscurcir. L'individuation, la personnalité humaine est une vérité de ce genre. — Nous avons cependant pour les accepter plus que la solution immédiate et comme instinctive du bon sens, plus aussi que la démonstration indirecte, négative, qui ressort, très justement d'ailleurs, de la fausseté du panthéisme ; nous avons des raisons rigoureuses et positives.

3. *Arguments en faveur de la personnalité humaine.* — *a*) Au premier rang de ceux-ci se trouve le témoignage de la conscience psychologique. Sous l'écoulement incessant des phénomènes, celle-ci reconnaît l'existence d'une source unique d'où ils émergent tous. Elle aperçoit par une irrécusable intuition que la perception, la sensation, la volition distinguées par l'analyse sont les actes incessamment renouvelés

du même et unique moi percevant, sentant, voulant : ce « je », dont elle fait le sujet de toutes ses affirmations, ayant trait à l'activité interne. Elle voit, sans illusion possible, que le fait de se rémémorer quelque chose, c'est-à-dire d'appliquer la notion du déjà-vu à une représentation, exige nécessairement l'identité du spectateur.

Or, la reconnaissance d'un état passé est un fait incontestable. — D'autre part, la conscience qui en rend témoignage n'est sujette à aucune cause d'erreur. Pourquoi ? Parce que de tels faits sont immédiatement donnés ; ils se passent en une âme, qui en est à la fois le théâtre et le témoin ; la perception en son acte indivisible les atteint sans qu'aucun intermédiaire ne s'interpose. Il n'y a donc pas là danger de se tromper. — Peut-être pourrai-je, par un effort d'abstraction philosophique, me demander si ce *moi* constant, que les faits postulent comme nécessaire, ne plonge pas ses racines dans la Substance, dont parlent les panthéistes... ; une chose cependant demeure certaine à n'en pas douter : sous les prises immédiates de ma conscience tombe l'existence d'un *principe d'action*, que les faits m'obligent à concevoir *un*, *indivisible*, *permanent*.

Toutes les tentatives faites pour ébranler cette conclusion n'ont réussi, nous l'avons montré plus haut, qu'à la fortifier. En dépit des affirmations phénoménistes, la science n'a nullement battu en brèche les données de la conscience ; elle n'a pu convaincre cette dernière du délit d'illusion. Ni les prétendues

altérations de la sensibilité, ni les éclipses du moi, ni les maladies de la personnalité n'ont abouti à fractionner le moi, ou à en prouver les évanouissements successifs. Au contraire, les observations minutieuses de Gurney, de Richet, de Pierre Janet, les récits d'Azam, comme ceux de Mac Nish et de Dufay laissent entrevoir sous le vêtement nouveau des phénomènes, dont se couvre un moi *nouveau seulement en apparence*, une persistance profonde du moi ancien. En effet, le souvenir n'est pas alors totalement aboli et, encore un coup, souvenir suppose identité du sujet, qui se souvient.

b) D'autre part, ce sujet indivisible et permanent apparaît à la conscience nettement distinct des sujets qui l'entourent. Celle-ci, en effet, contemple en lui une activité essentiellement immanente : le moi se manifeste donc comme un vivant, et, dès lors, comme un système clos, qui s'ouvre parfois afin de s'assimiler les apports du milieu, mais qui se renferme aussitôt et défend son autonomie sous peine de destruction. Jamais il ne serre sa synthèse interne avec autant d'énergie, que lorsqu'il redoute un danger d'envahissement.

Dans ces moments de lutte contre une attaque étrangère la conscience saisit mieux sa distinction d'avec l'extérieur. — Cependant est-ce bien là une expérience révélatrice de l'individualité du moi ? Ne sommes-nous pas souvent témoins de luttes analogues, qui éclatent au sein de notre âme entre nos diverses tendances, de sorte que la présente obser-

vation ne prouverait rien parce qu'elle risquerait de prouver trop? — Nous ne le croyons pas : il est facile à la conscience de discerner les deux séries de phénomènes. Dans la première, l'âme *jouit* de sentir son unité s'affirmer, son activité s'*exalter* dans la mesure où s'accroît l'effort de l'ennemi ; dans l'autre, au contraire, elle *souffre* de sa division, de l'émiettement de ses ressources qui la réduit à l'impuissance ; et si l'activité de l'une des tendances opposées s'élève, celle de l'autre *diminue d'autant*, preuve que les deux adversaires puisent *au même fonds commun* et que ce fonds est limité (1). Enfin, quand la lutte se termine, la paix s'obtient d'un côté par une *séparation* mieux marquée, tandis que de l'autre elle résulte de l'*absorption* de toutes les énergies dans une même synthèse dominée par la tendance victorieuse. — Ce sont là des faits, dont la conscience est le témoin immédiat; leur clarté rend toute confusion impossible et permet de conclure : dans la mesure où elle se connaît, l'âme acquiert la certitude de son individualité — et, puisqu'elle est intelligente et libre, — de sa personnalité.

(1) Cf. S. Thomas, *S. cont. Gent.*, l. II, c. lviii : « Diversæ vires, quæ non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo... Videmus autem quod diversæ operationes animæ impediunt se : cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet quod istæ actiones et vires, quæ sunt earum proxima principia, reducantur in *unum* principium. »

c) Mais, au delà de la zone éclairée, dans ces arrière-fonds de l'être cachés à nos yeux par les insondables ténèbres de l'inconscient, que se passe-t-il ? Notre moi ne se rattache-t-il pas à quelque substance universelle, au point de n'être plus indépendant de tout sujet d'inhérence, c'est-à-dire, au point de n'être plus en soi, de n'être plus une réelle substance ?

En ce domaine l'observation est impuissante à solutionner le débat ; il faut en appeler au raisonnement et chercher si des faits, que nous constatons, exigent — sous peine de ne pouvoir se produire — la distinction radicale du moi d'avec la nature universelle. Or, le fait moral de la responsabilité aussi bien que le fait psychologique de la liberté ne se comprennent pas sans l'indépendance du sujet, en qui ils se passent.

Nous ne discuterons pas la réalité du libre arbitre, on n'en discute pas sérieusement ; mais nous chercherons ce que nous pouvons en conclure par rapport à la substantialité de l'âme. — M. C. Piat, dans son beau livre, *La Personne humaine*, pense qu'il est inutile de l'invoquer : « La liberté, écrit-il, enveloppe si peu la substantialité qu'elle est elle-même immanente à la volonté, qui, de son côté, est immanente à l'âme elle-même » (1). Certes, la liberté n'est pas l'âme tout entière, et en celle-ci se produisent nombre de phénomènes fatals à côté des phénomènes

(1) *La personne humaine*, p. 64.

librement voulus. Seulement, les premiers se produiraient que le sujet soit ou ne soit pas indépendant, ils laissent donc tout le problème en suspens ; — tandis que les seconds *ne se produiraient pas dans un sujet non indépendant :* ils semblent donc nécessiter une solution du problème.

Que la liberté existe, c'est un fait. Mais, si nous veillons à ne pas réaliser des abstractions, nous nous souviendrons que la liberté est un être de raison, que la liberté en soi est un fantôme, qu'il n'existe que des *êtres libres*. Ne considérons donc pas comme en une série d'emboîtements la liberté immanente à la volonté et celle-ci immanente à l'âme humaine ; — disons qu'il y a le moi voulant librement, ni plus ni moins. Mais le moi, nous l'avons montré, est un sujet un, permanent, indivisible, parce que, essentiellement simple, et par conséquent tout entier en son action lorsqu'elle est complète. Si donc il commet un acte libre, et si l'acte libre réclame pour son auteur l'indépendance, cette indépendance en un sujet simple et indivisible sera totale, c'est-à-dire qu'en ce cas il sera indépendant de tout sujet d'inhérence. Voilà ce que nous voudrions mettre en lumière.

Sans doute le moi voulant librement ne veut pas à vide : il exploite librement des matériaux, que lui fournit ce qu'on appelle parfois le déterminisme sous-jacent à l'usage de la liberté. Ce sont des phénomènes physiologiques et psychologiques, plus ou moins conscients, tous également fatals. Ils constituent la vie animale, qui domine en nous jusqu'au jour où

la volonté libre prend conscience de son pouvoir et en tire parti. A ce moment, le *moi* interrompt le cours des événement nécessités. Il s'oppose à la poussée fatale, qui continue de se produire ; il se fait supérieur à elle et commence la conquête des puissances intérieures, dont il entend orienter l'activité. « Or, le pouvoir que l'homme a de s'emparer de ses capacités naturelles et de les diriger fait de lui une personne » (1). Alors, en effet, il manifeste une énergie, que ses caractères révèlent essentiellement distincte des énergies qui l'entourent : et la bataille, qu'il soutient contre ces dernières, prouve qu'il n'en est pas la résultante, comme le son résulte de l'accord de l'archet avec la lyre. Platon invoquait cet argument pour montrer que l'âme est une substance distincte du corps, nous l'invoquons ici pour montrer l'indépendance du moi.

Le moi est un, simple, indivisible en son essence ; il n'a pas de parties. Si donc en quelqu'une de ces opérations il est évidemment distinct du milieu dans lequel il vit, il l'est totalement et radicalement. Aussi, répétons-le, sa distinction d'avec ce qui l'entoure est nulle ou totale ; or, nous venons de voir que sous un aspect au moins elle apparaît *réelle et nécessaire* ; elle l'est donc totalement et foncièrement.

S'il en est ainsi, ne faut-il pas bannir du « moi humain » les tendances fatales de sentir, de penser et d'agir, qui pourtant semblent bien essentielles à

(1) Cf. TH. JOUFFROY, *Mélanges phil.*, 4e édit., p. 245.

l'âme? Non, car, lorsque l'acte libre est complet, lorsque le moi-voulant s'est rendu maître chez lui, il vivifie par une orientation libre et responsable toutes les aspirations, les instincts, les facultés de la nature.

Il est vrai que cette perfection de la liberté ne s'acquiert pas en un jour : le moi-voulant, plongé dans un milieu fatal, où il puise en quelque sorte les aliments de sa vie, n'arrive que lentement à prendre conscience de soi et de ses limites. Il se reconnaît dès l'abord distinct des influences auxquelles il s'oppose, mais ce n'est que peu à peu qu'il trace les lignes de démarcation du moi et du non-moi. A certaines oppositions il ne peut résister qu'en resserrant sa synthèse interne, en se séparant pour n'être pas envahi ; il n'a sur elles d'action que par l'extérieur, ce sont des non-moi. Sur certaines autres, au contraire, il sent qu'il a un moyen d'action intérieur, qu'il peut les conquérir par le dedans, d'autant mieux que leur violence diminue à mesure que la liberté s'affirme et se fortifie, jusqu'au moment où tous ces rebelles, instincts ou désirs, se courbent sous la domination de la volonté. Cette méthode de conquête montre une fois de plus, que tout se passe en un champ clos en un être aux ressources *limitées* et *donc radicalement distinct d'un fonds universel*, dans lequel il puiserait, s'il lui était inhérent, des richesses indéfinies...

Donc le moi ou l'âme humaine, on le reconnaît à l'usage qu'elle fait de la liberté, est radicalement

indépendante de tout sujet d'inhérence, elle est *substance*.

d) Cette conclusion, basée sur l'observation psychologique, est confirmée par une démonstration indirecte d'une rigueur quasi mathématique. De deux choses l'une en effet : ou l'âme humaine est un mode de la substance universelle, ou l'âme humaine existe indépendante en son fond, est une substance. Il n'y a pas d'échappatoire possible : — si l'âme humaine, n'est qu'un mode de la substance divine, nous voguons en plein monisme ; mais les contradictions qu'implique le monisme rendent ce système inadmissible (1). Donc il faut conclure au nom de la logique : l'autre alternative est vraie. Les âmes humaines, qui dans le domaine de la conscience se sentent profondément distinctes, le sont réellement jusque dans leur essence même, sous peine de ne l'être pas du tout. Le moi humain est donc un individu ; bien plus, comme il est intelligent et libre, il est une *personne*.

§ III. — Le principe d'individuation de l'ame

Une distinction dans l'espace et le temps peut bien être le signe ordinaire de l'individuation ; elle ne

(1) Cf. *supra*, p. 35-39, 72 84, etc.

saurait cependant la constituer. C'est en effet pour avoir voulu placer le principe d'individuation dans ces déterminations superficielles, que Schopenhauer persiste à déclarer l'individuation apparente dans le domaine métempirique et métaphysique. Plusieurs phénoménistes ou monistes après lui légitiment de la même manière leur doctrine.

A les entendre, l'individuation réelle et profonde n'est pas possible, car le dilemme est inévitable : ou bien le principe d'individuation réside dans des accidents tels que la localisation dans l'espace et le temps, et alors l'individuation n'est qu'illusoire ; ou bien ce principe réside dans l'essence, mais l'essence est par nature impuissante à déterminer une individuation, puisqu'elle est l'ensemble des éléments communs à tous les êtres de l'espèce. Il ne semble donc pas exister d'endroit où loger le prétendu principe d'individuation. — La théorie des *raisons séminales* répond à cette difficulté.

Au point de vue de l'essence, toutes les âmes humaines sont identiques. Si donc par hypothèse on pouvait les considérer un instant existantes avant d'être unies à un corps, elles seraient indiscernables. Elles apparaîtraient toutes comme des sources d'énergies prêtes à l'action et surtout à l'action primordiale pour elles : l'union à un corps. Or, c'est ce premier acte qui les complétera elles-mêmes, en faisant évoluer dans une mesure, *diverse pour chacune d'elles*, leurs puissances actives et passives. Ainsi seront réalisées et partant fixées et définies

dans une existence concrète les aptitudes de l'âme.

Expliquons-nous. L'aptitude à s'unir à un corps est *essentielle* à l'âme humaine. « De ratione animæ humanæ », dit saint Thomas, « est quod corpori sit *unibilis* » (1). Essentielle, définie, orientée vers une opération déterminée, cette aptitude est vraiment « le principe des générations et mouvements naturels » auquel saint Thomas donne le nom de *raison séminale* (2).

Les raisons séminales cependant n'évoluent que si elles rencontrent en face d'elles des spontanéités complices, des puissances en quelque sorte harmoniquement préparées à répondre à leur influence. C'est pour cela que l'âme n'informe pas n'importe quelle matière, mais, selon la définition d'Aristote, « le corps physique, organisé, ayant la vie en puissance ». Ces prédispositions requises de part et d'autre pour toute action réciproque permettent ici l'union intime, dans laquelle, sous une *mutuelle influence limitante,* passent à un acte précis et concret les aptitudes essentielles aux deux éléments du composé humain (3). Celui-ci est donc individué

(1) *Qu. disput., de Anima*, art. 3, in c.
(2) S. *théol.*, I p., q. cxv, art. 2, in c.
(3) Cf. A. Chollet, *La notion d'ordre*, p. 52 : « De ces substances composées de matière et de forme, saint Thomas dit qu'elles sont finies en toute manière. Pour le bien faire comprendre il remarque qu'il y a une influence *limitante réciproque* de la forme sur la matière et de la matière sur la forme... Les âmes sont multipliées par les corps qu'elles animent... Nous avons ajouté que cette

dans son être total par l'évolution, diverse pour chaque couple de composants, des énergies qui le constituent dans son *existence substantielle* (1).

Quant aux composants eux-mêmes, par une évolution définie de leurs aptitudes foncières, c'est-à-dire de leurs *raisons séminales*, ils voient leurs possibilités réalisées et prennent rang dans la série des êtres concrets : désormais ils porteront la trace indélébile de la synthèse génératrice qui a élevé jusqu'à un *acte déterminé* leurs *puissances* essentielles. — Ensuite, puisque l'action n'est que la manifestation et le développement de la constitution d'un être, « operari sequitur esse », la vie entière du composé humain accentuera encore les caractères distinctifs esquissés lors de la génération de l'être lui-même. Or, ces caractères, nous venons de le rappeler, atteignent jusqu'à la substance de cet être, ils dureront donc *autant que cette substance elle-même.*

En conséquence, lorsque l'âme sera séparée de son corps, en vertu de son union intime avec lui elle demeurera individuée, c'est-à-dire, qu'indestructible par nature, elle jouira d'une immortalité *personnelle.*

multiplication était en même temps une limitation, puisqu'elle bornait à une simple unité numérique ce qui, sans elle, serait une espèce entière ». C'est en ce sens que la forme est individuée par la matière « materia signata quantitate ».

(1) Cf. S. THOMAS, *Quodlib.*, q. III, art, 3, in c.

CHAPITRE VII

Le problème du dogme

Inévitable dans les problèmes de la nature divine, du monde, de la vie, de l'âme, le *conflit* entre le monisme et la théorie des raisons séminales arrive à l'état aigu dans les problèmes de la croyance et de l'action. On peut même dire que les luttes antérieures, métaphysiques ou scientifiques, ne sont que des escarmouches préludant à la grande bataille. Ici, en effet, on abandonne la sphère toujours un peu sereine de la spéculation pour descendre aux conclusions pratiques et immédiatement impératives. Les choses en allèrent ainsi de tous les temps, mais de nos jours plus que jamais c'est la croyance positive, c'est la mentalité religieuse du peuple, que se disputent la doctrine de l'*immanence absolue* et celle de l'*immanence relative*, l'une représentant l'esprit panthéiste ou athée, l'autre l'esprit chrétien.

Victor Duruy avait bien saisi cet irrémédiable antagonisme lorsqu'en 1865 il écrivait : « Le parti clérical sent que je le touche à la prunelle de l'œil avec l'enseignement spécial...

« Le but qu'ils (les catholiques) poursuivent, c'est de faire ployer les genoux à l'Humanité devant leur idole romaine, qu'ils supposent divinement inspirée. Pour eux, tout descend d'en haut : pour nous, tout vient d'en bas, des profondeurs de la conscience et de la raison. Voilà le drame grandiose qui s'agite au sein de la société moderne » (1). — On n'en était encore, cependant, qu'à l'évolution de la théorie, dont la *Civilta Cattolica* avait signalé les germes dans les systèmes en faveur au XIXe siècle : « Le principe de ce rationalisme aux mille formes est la *déification de la raison humaine*, élevée d'abord au-dessus du dogme, ensuite au-dessus de la vérité et enfin identifiée avec Dieu » (2). Aujourd'hui on arrive aux solutions concrètes : le monisme devient une religion. Ses apôtres prêchent le Dieu-Humanité. Et tandis que les socialistes promettent à la foule sa déification prochaine et que Jules Guesde s'écrie en plein hippodrome de Roubaix : « Contrairement à la légende chrétienne, qui dit que Dieu s'est fait homme, l'homme se fera Dieu le jour où il aura su s'éman-

(1) *Lettre inédite* à Mme Cornu, 26 sept. 1865, publiée par *La Dépêche* (de Toulouse), le jeudi 5 mai 1904, avec cette réflexion : « Plut au ciel que Duruy eut été écouté par l'Empire ! M. Combes ne serait pas obligé de continuer la même lutte. Il ne serait pas obligé de redire les mêmes choses ». Ces paroles révèlent toute une mentalité.

(2) Cf. *La Civiltà cattolica*, 1850, tome VIII, p. 377 et suiv.: *Convenances sociales d'une définition dogmatique sur l'Immaculée Conception de la B. V. Marie.* — Cf. *Revue des sciences ecclés.*, mai 1904, p. 389.

ciper et fonder la société nouvelle » (1), M. F. Buisson lui-même expose une élaboration savante de la *religion nouvelle* (2) destinée à remplacer le christianisme, que dans ses espérances la séparation de l'Eglise et de l'Etat doit bientôt anéantir.

Or, toute religion repose sur des dogmes, et la religion nouvelle a pour dogme principal, d'où tous les autres dérivent, l'*immanence du divin en nous*. Cette immanence est donnée comme absolue : l'homme est la suprême manifestation de la Divinité ; ses désirs et ses volontés posent les lois morales, ses conceptions engendrent les dogmes. Ceux-ci, d'ailleurs, n'ont jamais été que « d'admirables créations de la pensée humaine » (3) ; ils doivent se renouveler avec elle. A ce prix la religion « sera élevée de nouveau à la dignité de fonction humaine, purement et profondément humaine » (4).

Il n'est point d'expression plus nette de l'hérésie moderne (5), qui n'attaque pas en un point seulement la doctrine de l'Eglise, mais prétend opposer à tous ses dogmes *une fin de non-recevoir préliminaire et*

(1) Discours reproduit par le *Réveil du Nord*, 11 mars 1905.

(2) Cf. F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science*.

(3) Cf. F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science*, p. 133.

(4) *Ibid.*, p. 191.

(5) On constatera, par les citations que renferme ce chapitre, avec quelle justesse d'information l'encyclique *Pascendi gregis* a récemment énoncé les principes de la théologie moderniste, à savoir : l'*immanence* et le *symbolisme*. — Cf. édit. des quest. Act., p. 27 et suiv.

globale (1). — Cette fin de non-recevoir est-elle légitime ? — ou, par contre, l'Eglise est-elle en droit de maintenir la transcendance de sa révélation sans léser par là même la *réelle* mais *relative* immanence de notre vie intellectuelle ?

Tel est le débat ; il est d'une actualité poignante (2) ; et le problème, qu'il agite s'énonce dans les deux camps sous cette forme théologique : LA RAISON HUMAINE EST-ELLE OUI OU NON CRÉATRICE DES DOGMES ?

§ I. — SOLUTIONS INSPIRÉES PAR LA DOCTRINE D'IMMANENCE ABSOLUE

1. *Exposé de ces solutions.* — *a*) *Leur origine métaphysique.* — En apparence rien n'est plus opposé à l'immanence intellectuelle que le *sensualisme*. Sa psychologie est essentiellement objectiviste ; elle

(1) Cf. ED. LE ROY, *La Quinzaine,* 16 avril 1905, *Qu'est-ce qu'un dogme ?* p. 499.

(2) La conception moniste avec la mentalité antichrétienne, qu'elle engendre, risque parmi nous d'inspirer l'enseignement primaire, dont M. F. Buisson lui même est le directeur. Plus habile que ses devanciers il n'entreprend pas une œuvre purement laïque et négative, qui laisserait l'âme sans solution au sujet de sa destinée. Il veut donner satisfaction au sentiment religieux, contre lequel se sont usés en vain tous les athéismes ; il entreprend de fonder un culte nouveau, qui répondra à nos

l'est même au point que l'objet semble souvent absorber le sujet ou le réduire à n'être qu'un écho de la réalité extérieure : c'est l'expérience, qui pénètre en lui pour y former les premiers principes au moyen de l'association et de l'habitude ; ce sont, comme dit H. Spencer, les relations externes absolues des choses, qui créent les relations internes absolues des idées. — C'était trop mépriser l'énergie intime et réelle de la raison, et cet excès a conduit la métaphysique du système jusqu'au monisme matérialiste. *Papier blanc* ou *table rase*, sur laquelle l'expérience imprime sa trace ; puis simple *collection de sensations*, qui, elles-mêmes, se réduisent à des *chocs nerveux*, l'âme n'est plus d'autre nature que les éléments qui l'entourent... ; elle n'est que l'expression en termes de conscience des progrès du

aspirations vers l'infini. *Ce n'est plus la neutralité religieuse, c'est le changement de religion.* La religion de M. Buisson est le plus pur naturalisme ; au fond, l'homme en est le Dieu. Elle peut emprunter pour s'exposer cette formule du *petit catéchisme laïque et socialiste* de Léonie Rouzade :

« Acte de foi

« Je crois en la Terre, créatrice de toute matière ;
« Je crois en la Raison, créatrice de toute justice ;
« Je crois en la Solidarité, créatrice de toute puissance ;

« La race humaine a ces trois choses, la race humaine peut fonder la Perfection, la race humaine fondera la Perfection. Ainsi soit-il. Ainsi sera. » — (Cf. Michel Le François, *Le plan maçonnique*, p. 17). On peut juger par là comment les conclusions monistes arrivent jusqu'à l'âme du peuple.

Principe unique, dont l'évolution la plus haute a produit l'Humanité : l'immanence du monde est absolue.

Né d'une réaction entreprise contre le sensualisme pour affirmer et défendre l'immanence de notre vie connaissante, le *subjectivisme kantien* aboutit à des résultats parallèles et à des conclusions identiques. A l'exemple de Leibniz, qui avait fermé aux invasions étrangères le système de la Monade, Kant coupe toute communication du sujet avec les noumènes extérieurs. Replié sur lui-même, l'esprit humain est réduit à engendrer ses concepts, à inventorier ses richesses subjectives, à organiser ses connaissances au moyen de ses Catégories. De ces opérations immanentes naît la science, comme d'un autre effort de nos énergies intimes naît la croyance.

Bientôt les disciples dépassent le maître. Au nom de la théorie évolutive de l'Absolu, ils fusionnent dans la même Unité suprême l'objet et le sujet de la science, puis l'objet et le sujet de la foi. L'Absolu est la source de nos concepts et de nos jugements, qui sont les lois des choses, — il est aussi la source des concepts et des jugements que nous nous formons de lui-même, puisque c'est en nous que sa Divinité arrive à la conscience. Dès lors ces concepts et ces jugements sont l'œuvre de la pensée divine se connaissant elle-même, et leur expression traduisant les merveilles de la vie divine constitue un *enseignement divin*, comme on le dit des dogmes

de la religion catholique. En un mot, l'Absolu ou l'Idée, prenant sa forme éminente dans la conscience humaine, y énonce des dogmes.

Evidemment, ces dogmes, dont la formule surgit en nous, n'ont rien de révélé ni de surnaturel — au sens catholique de ce mot qui désigne ce qui par essence échappe aux prises d'une intelligence créée. — Fruits de l'évolution du germe unique, d'où sort l'Univers, ils n'ont nul besoin de nous être exposés par un maître transcendant, qui d'ailleurs dans l'hypothèse n'existe pas ; ils sont originairement nôtres, et ils demeurent même, sous les formules que leur a données l'Eglise catholique, et que les monistes affectent de conserver (1), « d'admirables créations de la pensée humaine » (2).

Telle est la doctrine métaphysique, qui plus ou moins atténuée fonde cette religion de l'avenir, dont l'immanence du divin en nous est le principe, et de laquelle M. F. Buisson écrit : « Son dogme sera fait de toutes les vérités connues, son culte sera tout ce que l'art a trouvé et trouvera de plus beau pour élever l'âme jusqu'à Dieu, sa morale sera faite de tout ce que la conscience humaine connaît et rêve de meilleur, de plus pur et de plus saint » (3).

b) *Esquisse des solutions théoriques.* — *α*) *En Allemagne.* — Pour enrayer l'influence désastreuse

(1) Cf. *supra*, p. 20.
(2) Cf. F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science*, p. 133.
(3) *La Religion, la Morale et la Science*, p. 136, 137.

que le panthéisme idéaliste exerçait sur leurs contemporains, plusieurs théologiens du XIX[e] siècle tentèrent une conciliation de doctrines et proposèrent des solutions mitoyennes. Ce furent en Allemagne G. Hermès, A. Günther, J. Froschammer.

Disciples de Kant, dont ils veulent dégager la philosophie d'avec les exagérations de Fichte, de Schelling, de Hégel, ils admettent la transcendance de Dieu, mais ils exaltent à ce point l'autonomie de la raison et de la volonté, que disparaît la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. C'est une résurrection de l'antique gnosticisme. G. Hermès affirme que la *raison* est « l'unique moyen par lequel l'homme puisse atteindre la connaissance des vérités surnaturelles » (1). A. Günther lui attribue le droit de juger et de décider en dernier ressort tout ce qui concerne la religion (2). Enfin J. Froschammer « enseigne que la philosophie, si on l'entend comme il faut, est capable de percevoir et de *comprendre* les dogmes qui constituent la croyance et la religion chrétiennes ;... qu'elle est capable de découvrir la destinée *surnaturelle* de l'homme » ; il ajoute même : « que le mystère de l'Incarnation appartient au domaine, qu'explore la raison humaine » (3). Celle-ci envahit donc l'ordre surna-

(1) *Bref* de SS. Grégoire XVI, 26 sept. 1835, dans Denziger, n° 1487.

(2) Cf. *Bref* de SS. Pie IX, 15 juin 1857, dans Denziger, n° 1510.

(3) Cf. Lettre de SS. Pie IX, 11 déc. 1862, dans Denzi-

turel tout entier, nous sommes en plein naturalisme.

β) *En Italie.* — Quelques années plus tard des philosophes italiens aboutirent à la même confusion. Seulement, pour eux l'invasion se ferait en sens inverse : ce n'est plus la nature qui s'élèverait jusqu'à la surnature, c'est la force divine elle-même qui absorberait l'intelligence humaine. Cela se serait accompli au moyen de l'*intuition de l'Etre*, qui, au dire de Rosmini, nous révèle l'existence *en nous* d'un élément *divin* au sens propre de ce mot (1).

γ) *En France.* — Contre tant d'orgueil intellectuel se produisit en France une réaction très vive : Le fidéisme, le sentimentalisme, le traditionnalisme apparurent péchant par un excès contraire et diminuant d'une manière illégitime la puissance de notre raison. De là leurs déviations inévitables : « Successeur légitime, quoique souvent inconscient, du nominalisme douteur à l'endroit des réalités transcendantes ; du cartésianisme aux frivoles et très insuffisantes démonstrations de Dieu et de l'âme ; du baïanisme et du jansénisme aux coupables exagérations des suites du péché originel ; du protestantisme lui-même avec son effrayante théorie de la ruine de la raison humaine et du libre-arbitre, — le fidéisme se voit entraîné jusqu'au scepticisme chrétien d'abord mais

ger, n° 1525. — Il serait facile et intéressant de constater la parenté de cette tentative (origine, but, méthode) avec le mouvement moderniste actuel.

(1) Cf. *40 proposit. condamnées*, 14 déc. 1887, prop. 25, Denziger, n° 1760.

désastreux quand même de Huet ; jusqu'au rationalisme et au panthéisme de La Mennais ; jusqu'à l'athéisme enfin des matérialistes et des positivistes, pour qui la raison pure ou n'existe pas ou n'est capable d'aucune opération certaine. Allié comme dans les livres d'Ubaghs de Louvain à l'intuitionisme — la tradition faisant reconnaître la vision et la vision légitimant la tradition, — le traditionnalisme reprend à son compte, qu'il le veuille ou non, les rêveries *gnostiques*, pseudognostiques et sentimentalistes d'une *mens divinior*, d'un instinct secret, d'un goût mystérieux le plus souvent inconscient sentant Dieu sans le savoir, s'unissant même à l'athéisme de l'esprit et du cœur » (1).

Ce vague mysticisme *moral* pour Schelling, *idéaliste* pour Hégel venait d'être importé en France par Cousin. Vacherot et parfois Renan poursuivaient cette union plus intime avec le divin, qui réside au cœur de l'humanité. A leur suite de nombreux penseurs, s'attachant au problème religieux, étaient amenés à conclure que Dieu est toujours *en devenir*, qu'Il s'incarne sans cesse dans l'humanité, qu'Il lui est immanent, au point que M. F. Buisson puisse résumer en cette phrase l'esprit de leur philosophie : « Je suis homme et rien de divin ne m'est étranger » (2).

Une telle doctrine impliquait des conséquences in-

(1) Cf. Ch. J. Didiot, *Logique surnat. subj.*, p. 436.
(2) *La Religion, la Morale et la Science* p. 255.

téressant de trop près la destinée humaine pour ne pas éclore aussitôt en conclusions sociales et religieuses. Si l'homme, en effet, est la plus haute manifestation de la Divinité, il est le souverain législateur de la croyance comme de l'action. Il est au-dessus de la loi morale que sa volonté décrète ; il est également au-dessus des dogmes de la foi, puisque ceux-ci ne sont que l'expression de la connaissance, qu'il prend de lui-même. Il est le principe et la fin de la « religion nouvelle » dont M. F. Buisson est le théologien et le pontife.

c) *Esquisse des solutions pratiques.* — α) *Les idées de M. F. Buisson.* — Mieux que personne dans ses conférences à Genève et dans le livre « La Religion, la Morale et la Science », qui les conserve, M. F. Buisson a exposé *l'origine*, le *développement* et *l'organisation* de la religion, qui, à l'entendre, doit supplanter la religion catholique.

Elle est le résultat nécessaire du progrès indéfini, qui entraîne l'humanité. « Si l'esprit philosophique et l'esprit scientifique disputent à l'esprit religieux le gouvernement des âmes et par contre-coup celui des sociétés, à nos yeux ce n'est pas un accident, ou, si vous voulez, c'est un accident nécessaire, un fait normal. Nous y voyons un phénomène de croissance. Il fallait qu'il se produisît ou que l'humanité cessât de grandir. Tâchons d'expliquer cette manière de voir, de raconter dans ses phases essentielles l'histoire de cette croissance et de montrer qu'à l'humanité passant de l'âge de la religion à celui de la mo-

rale et de la science, il n'arrive pas autre chose qu'à l'enfant devenu adolescent, à l'adolescent devenant homme » (1). Objective dans son premier âge, l'intelligence humaine s'imagine dépendre d'un Dieu, qui lui donne ses commandements ; de là naît sa croyance au surnaturel. La religion est son œuvre cependant, et « l'humanité a beau attribuer son œuvre aux dieux, c'est bien son œuvre, et une œuvre qui porte sa marque » (2). Travaillée par le sentiment religieux, elle crée la « foi au surnaturel » (3) qui n'est d'ailleurs que « l'effort éternel et en quelque sorte l'infatigable palpitation de l'âme humaine haletante après l'infini » (4).

Si telle est l'origine de ce qui est l'âme de la religion ; si la source de la foi se trouve en nous, la raison humaine est le souverain juge de la croyance. « Avant d'être esclaves d'une foi quelconque, nous sommes et nous voulons être esclaves de la raison et de la conscience, seuls juges souverains en matière de foi » (5). Il n'y a donc pas de révélation. Elle serait d'ailleurs inutile, puisque « croire en Dieu, ce n'est pas croire que Dieu est, c'est vouloir qu'il soit » (6). Telle sera la religion de l'avenir, que Jésus a fondée parmi nous, le jour où il nous a appris à

(1) *La Religion, la Morale et la Science*, p. 7.
(2) *Ibid.*, p. 12.
(3) *Ibid.*, p. 25.
(4) *Ibid.*, p. 30.
(5) *Ibid.*, p. 81.
(6) *Ibid.*, p. 195.

chercher Dieu immanent en notre âme, car « c'était un homme qui fut le premier à trouver Dieu en lui, à nous le faire trouver de même en chacun de nous » (1).

Ce simple exposé suffit à faire voir que cette doctrine est une conception religieuse issue du principe de l'*immanence absolue*. Le monisme est à sa base (2) : Dieu est en nous, nous sommes en lui comme des parcelles de l'Absolu. « Ce n'est pas moi qui ai fait le monde, ce n'est pas moi qui me suis fait, mais l'esprit qui est en moi se reconnaît dans l'esprit qui est hors de moi. Je ne sais pas quelle est la force, qui anime tous ces mondes, ni quelle est la force qui m'anime, moi, mais je sais que celle-ci est une étincelle de celle-là » (3).

Ainsi les aspirations de l'homme vers l'infini sont créatrices de toutes les religions ; elles engendrent tous les dogmes (4). Ceux-ci sont de quelque utilité pour promouvoir l'activité morale, mais ils n'ont rien de fixe et d'absolu, puisque « le dogme d'un siècle est presque toujours le symbole du siècle suivant » (5) ; en attendant que le progrès de l'esprit

(1) *Ibid.*, p. 199.

(2) Cf. *ibid.*, p. 92, 93 : « Renoncer purement et simplement à l'aspiration moniste et se résigner à voir se dérouler deux séries distinctes de faits n'aboutissant pas à un principe premier et dernier, c'est pour l'intelligence humaine une sorte de défi à sa propre nature ».

(3) *Ibid.*, p. 108.

(4) *Ibid.*, p. 30.

(5) *Ibid.*, p. 119. — Cf. AUGUSTE SABATIER, *Esquisse d'une*

humain l'anéantisse : « Les dogmes meurent tout seuls, quand l'idée qu'ils représentent est tombée en désuétude... » (1). — Il faut donc se garder de toutes solutions supra-naturalistes de l'univers, elles sont « dénuées de valeur, quant à la forme et quant au fond » (2). Elles composent avec le culte et les rites, le corps sans cesse variable de la religion, tandis que le sentiment religieux, qui en est l'âme, demeure indestructible et éternel (3). Or, celle-ci « ne veut plus d'autre corps, aujourd'hui, que le corps vivant et immortel que lui donneront en matière intellectuelle, la science, en matière esthétique, l'art, en matière éthique, la morale » (4).

Science, art, morale, réaliseront désormais les dogmes, le culte et les sacrements, dont a besoin la conscience humaine (5). Alors, « quand la religion

philosophie de la religion..., p. 285 : « L'âme religieuse interprète et transforme sans cesse les dogmes traditionnels, se nourrissant du suc et de la moelle qu'ils renferment, et abandonnant le reste, c'est-à-dire les éléments d'une science caduque et périmée, au courant de l'évolution humaine ».

(1) Cf. F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science*, p. 62.

(2) *Ibid.*, p. 103.

(3) *Ibid.*, p. 120.

(4) *Ibid.*, p. 127.

(5) *Ibid.*, p. 133 : « Nous ne pouvons pas admettre davantage, quand même nous le souhaiterions, qu'elle (la religion) soit une âme sans corps. Une foi, qui n'agirait point, une foi qui n'engendrerait ni croyance, ni culte, ni règles de vie, ni règles d'association, ce ne serait bientôt plus qu'un fantôme, un souvenir, un souffle, *flatus vocis* ».

se sera élevée de nouveau à la dignité de fonction humaine, purement et profondément humaine, elle se retrouvera dans l'avenir ce qu'elle était au début, la puissance excitatrice de toutes les énergies de l'esprit humain, sa force d'impulsion par excellence, l'élan sublime de sa nature, l'acte de foi sans cesse renouvelé, qui le portera toujours plus loin, et toujours plus haut » (1). Et dans cette marche vers l'Idéal, qui est Dieu, l'humanité, en qui réside le divin, organisera « sur la terre ce royaume des cieux, dont le jeune inspiré de Nazareth osa tracer d'une manière prophétique les premiers linéaments » (2).

Mais pour atteindre ce but, il faut détruire toutes les antiques formules, revendiquer et « maintenir contre elles la souveraineté de la raison et de la conscience » (3). La lutte contre le catholicisme est donc nécessaire ; et « quoi qu'il en soit le catholicisme ne saurait échapper à la loi universelle de l'histoire : ou il se développera avec l'humanité, ou l'humanité se développera sans lui » (4). Cependant, il reste encore à l'Eglise un moyen de salut, M. F. Buisson l'en avertit charitablement : qu'elle renie ses dogmes, les transforme et les adapte à l'esprit positif de notre temps. A ce prix, mais à ce prix seulement, le conflit cessera (5).

(1) *Ibid.*, p. 191.
(2) *Ibid.*, p. 201.
(3) *Ibid.*, p. 182.
(4) *Ibid.*, p. 80.
(5) *Ibid.*

β) *Les idées de M. G. Lechartier.* — Cette adaptation, des catholiques eux-mêmes n'ont pas hésité à la souhaiter. Tel M. Georges Lechartier, qui, dans un article des *Annales de Philosophie chrétienne*, pose, avec la prétention d'y apporter une réponse positive, le problème suivant : « le dogme étant destiné à fixer l'esprit de la religion, à définir provisoirement l'indéfini, est-il possible que le christianisme renonce à cette définition actuelle, si elle s'oppose à la science, qu'il tolère ou qu'il favorise une évolution, ou plus justement une *dissolution* de ses *symboles ?* » (1). — Il estime la chose nécessaire, car : « Nous pouvons prévoir... un moment, où il ne sera plus laissé place à la raison pour l'acceptation littérale du dogme. Deux hypothèses sont alors en présence : 1° le christianisme demeurera attaché à la lettre du dogme, et, accepté par une minorité immobile et de plus en plus restreinte, il succombera ; 2° le christianisme renoncera à la lettre, et, redevenu spirituel, opérera l'union des âmes, apparaîtra comme la fin et le couronnement de toute science de l'homme » (2). — Du malaise actuel la cause remonte à la méthode des théologiens : « ils ont défini l'infini par le fini, ils ont enveloppé de plus en plus la notion irréductible du divin dans des formules anthropomorphiques : l'acceptation intégrale

(1) Cf. G. Lechartier, *Annales de Ph. Chrét.*, avril 1901, *De la méthode positive appliquée à la défense du christianisme*, p. 655.
(2) *Ibid.*. p. 648.

de ces formules est devenue peu à peu une condition rigoureuse d'orthodoxie. Pourtant la science a progressé et, à mesure qu'elle étendait son domaine, elle s'opposait davantage à l'acceptation de ces formules en tant que formules » (1).

Il faut donc renouveler ces formules et dissoudre ces symboles. En effet : « Le symbole ayant pour conséquences un ensemble d'actions qui le dépassent, dès que ce symbole ne suggère plus les idées déterminantes d'actions, ou bien dès que les actions peuvent se passer de la suggestion antécédente de l'image symbolique, ce *symbole*, qui n'exprime plus rien, cette forme sans contenu devient alors inutile, elle peut donc être *supprimée* ou transformée » (2). Ainsi en vertu du progrès qui entraîne toutes choses, la croyance dogmatique sera transposée. « Les fidèles croiront selon le même et éternel esprit du Christ, mais ils croiront suivant des *formules modifiées*, plus explicites et transposées en quelque sorte sur un plan renouvelé » (3). C'est le souhait du nouvel apologiste : « Connaîtrons-nous quelque jour une adaptation nouvelle, une interprétation plus subtile de la lettre ancienne ? Assisterons-nous enfin à une rénovation artificielle du jour qui s'achève ? Ou bien l'Eglise s'avance-t-elle dès maintenant, résolue et sereine, à travers le *crépuscule des dogmes*

(1) *Ibid.*, p. 645.
(2) *Ibid.*, p. 655.
(3) *Ibid.*, p. 658.

vers l'aurore des temps nouveaux ? » (1). — S'il en est ainsi, la religion sera démontrée avec une rigueur positive. « Dès lors que les réalités supérieures, que ces mythes religieux se sont efforcés d'exprimer depuis tant de siècles, seront trouvées *identiques* à celles que la science positive vient aujourd'hui établir, la religion chrétienne empruntera à cette science sa certitude positive, deviendra *démontrée* en même temps et par cela même qu'elle *demeurera révélée*, recevra enfin sa confirmation scientifique ou plutôt sera science elle-même » (2).

Ceci revient à dire que les mystères et les dogmes, qui les formulent, perdront tout leur caractère divin et seront ramenés au rang de vérités humaines. C'est la négation même de toute révélation et de tout ordre surnaturel (3).

γ) *Les idées de M. Ed. Le Roy.* — Mieux informé sur le contenu du dogme catholique,

(1) *Ibid.*, p. 659.
(2) *Ibid.*, p. 660.
(3) Cf. J. Didiot, *Lagique surnaturelle subjective*, p. 360 : « Que si d'une proposition, simplement rationnelle, je pouvais, par d'autres propositions également rationnelles, faire jaillir une conclusion certaine, évidente, logiquement induite ou déduite, énonçant un mystère considéré par l'Eglise comme supra rationnel et vraiment surnaturel, j'en devrais nécessairement conclure aussi que l'Eglise est dans l'erreur, que ses mystères n'en sont pas, que son ordre surnaturel est une pure invention théologique, enfin qu'il n'y a rien que de naturel dans le monde. Oui, je devrais aboutir à cette conclusion et nier le christianisme lui-même ».

M. Edouard Le Roy ne partage pas l'espoir d'une pareille transposition, et c'est là, selon lui, le scandale de la pensée contemporaine. Les objets de notre foi ne nous sont point présentés avec la rigueur mathématique que son esprit souhaite. Il va plus loin, car il écrit que « le problème de Dieu, celui de la révélation, celui de l'inspiration biblique, celui de l'autorité de l'Eglise..., ce sont des questions du même genre que les questions dogmatiques, des questions à propos desquelles il est bien impossible de produire des raisonnements comparables à ceux du mathématicien » (1). Il ne leur concède même pas une démonstration historique et s'avance jusqu'à l'agnosticisme à leur sujet, parce que « les dogmes en tout cas forment un groupe *incommensurable* avec l'ensemble du savoir positif. Ni par leur contenu, ni par leur nature logique, ils n'appartiennent au même plan de connaissance que les autres propositions. Ils ne sauraient donc se composer avec celles-ci de manière à former un système cohérent. D'où, si on les accepte, une inévitable *rupture d'unité* dans l'esprit, une nécessité désastreuse de vivre en partie double. Immuables, ils paraissent étrangers au progrès, qui est l'essence même de la pensée. Transcendants, ils demeurent sans rapports avec la vie intellectuelle effective » (2).

(1) Cf. Ed. Le Roy, *La Quinzaine*, 16 avril 1905. *Qu'est-ce qu'un dogme?* p. 501.
(2) *Ibid.*, p. 501.

De là, une irrémédiable impuissance pour l'apologétique qui nous les présente ; elle se heurte à une *fin de non-recevoir*, qu'on lui oppose au nom de l'immanence. Car « c'est radicalement de l'extérieur qu'elle prétend ou du moins paraît prétendre introduire en nous la vérité à la façon d'une « chose » toute faite qui entrerait en nous par violence... Un dogme quelconque apparaît ainsi comme un asservissement, comme une limite aux droits de la pensée, comme une menace de tyrannie intellectuelle, comme une entrave et une restriction imposées du dehors à la liberté de la recherche : toutes choses radicalement contraires à la vie même de l'esprit, à son besoin d'autonomie et de sincérité, à son principe générateur et fondamental, qui est le principe de l'immanence » (1).

Nous touchons ici au plus vif du débat récemment engagé. Au nom de l'immanence de la vie rationnelle, M. Ed. Le Roy repousse toute conception intellectualiste du dogme, celle qui prétend que le dogme nous apporte d'abord et avant tout quelques clartés sur les réalités transcendantes et divines. Il propose de lui substituer une conception pratique « une doctrine du primat de l'action «, considérant que la formule dogmatique « énonce avant tout une prescription d'ordre pratique » (2), relative « à l'homme et à ses attitudes » (3).

(1) *Ibid.*, p. 502.
(2) *Ibid.*, p. 517.
(3) *Ibid.*, p. 521.

Cette diminution de la vérité révélée est-elle légitime ? et le principe d'immanence, au nom duquel on l'impose, exige-t-il vraiment cette atteinte à l'enseignement de l'Eglise? Avant de répondre à ces questions il est nécessaire d'examiner, dans ses conclusions théoriques et pratiques au sujet du dogme, la doctrine de l'immanence.

2. *Critique.* — a) *De l'origine métaphysique de la doctrine.* — Nier la distinction des deux ordres, naturel et surnaturel, est l'aboutissant nécessaire de toute théorie inspirée par le concept d'*immanence absolue*. Cette conclusion, en effet, est en germe dans le principe même de tout monisme. Elle en sort de deux manières différentes. Les uns, partant d'en bas, considèrent l'évolution des dogmes non pas au sens réel et défini par le concile du Vatican (1), mais à la façon du positivisme : les dogmes ne dépassent pas la portée de la raison humaine, puisque celle-ci en son progrès indéfini arrive à les créer. Les autres, du haut de leur rationalisme jaloux

(1) *Sess. III*, cap. IV. *De fide et ratione*, Denzig., n° 1647 : « Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiæ specie et nomine, recedendum. *Crescat* igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tum unius hominis, qum totius Ecclesiæ, ætatum et seculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia : sed in suo duntaxat *genere, in eodem* scilicet *dogmate, eodem sensu, eademque sententia* ».

avant tout de sauvegarder l'immanence de la raison humaine, dont ils exaltent les prérogatives, nient purement et simplement l'existence d'un ordre de choses, qui la dépasseraient, c'est-à-dire d'un ordre surnaturel. Avec la franchise de M. Ed. Le Roy, *a priori* ils déclarent *irrecevable* toute révélation, parce qu'elle serait un apport de l'extérieur, une invasion de notre sujet, une violation de notre immanence.

Certes, l'immanence de la vie rationnelle, comme celle de toute vie, est réelle ; mais pas plus que dans la vie physiologique, à la contemplation de laquelle est emprunté ce concept, — dans la vie rationnelle cette immanence n'est absolue. Le vivant est un système clos, mais en relation avec un milieu : il resserre parfois sa synthèse constitutive pour se défendre contre une intrusion nuisible ; il s'ouvre parfois aussi pour recevoir les aliments nécessaires à son développement. Ainsi en est-il dans la vie de l'esprit. Nous pensons le montrer en toute rigueur à l'aide de la *théorie des raisons séminales*.

b) *Examen des solutions théoriques.* — Pour le moment, il nous suffit de constater que nos puissances sont finies ; que point n'est besoin d'une analyse bien subtile pour constater leurs limites. Ce serait par conséquent orgueil intolérable, que de prétendre nous faire la mesure de toutes choses. Il y a un au-delà et un transcendant à nous, un infini, si l'on veut, que, malgré ses prétentions, notre raison humaine n'arrive pas à étreindre, à égaler

ni à comprendre. Elle en conçoit l'existence et par voie d'analogie elle peut découvrir quelques-uns de ses attributs, mais elle ne pénètre pas en lui pour inventorier les merveilles de sa vie divine. C'est le lieu des mystères, que notre intelligence ne peut sonder et dont elle ne peut recevoir quelque clarté, que par la condescendance d'un témoignage venu d'en haut (1).

Tels sont les dogmes auxquels adhère la foi catholique : Trinité, Incarnation, Rédemption, élévation de l'homme à la vie de la grâce, etc.., et les efforts de Hermès, de Günther et de Froschammer, pas plus que ceux des ontologistes, n'ont pu soulever le voile qui les recouvre. Sans doute la théologie les expose ; elle en tire des conclusions fécondes et éclairantes ; elle défend leur expression dogmatique contre les objections.., mais elle n'ose songer à les expliquer. La plus élémentaire modestie scientifique écarte d'elle cette tentation comme aussi la douloureuse expérience des erreurs, où sont tombés tous ceux qui ont prétendu en savoir sur ce point plus long que l'Eglise (2). — Force est donc de nous résigner et de reconnaître que notre raison n'est pas enfermée dans une immanence absolue, qu'elle peut

(1) Cf. Concil. Vatic., *Sess. III*, cap. IV, Denzig., n° 1644 : « Mysteria ipsius tamen fidei velamine contecta et quasi caligine obvoluta manent, quandiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus, non per speciem ».

(2) Cf. J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, p. 361.

recevoir quelque enseignement de l'extérieur, et qu'elle reçoit en fait les lumières de la révélation divine.

Contester cela, comme tentèrent de le faire les semi-rationnalistes, c'est aller droit au panthéisme le plus intolérant, au monisme des successeurs de Kant, dont ils voulaient éviter les excès ; mysticisme moral de Fichte, panlogisme de Hegel, volontarisme de Schopenhauer, culte de l'Humanité ou paganisme d'Aug. Comte, matérialisme de Spencer, naturalisme de Taine et de Vacherot, etc., le choix est entre ces hypothèses, toutes d'ailleurs également inadmissibles. Nous avons assez montré les contradictions de ces systèmes, nous avons assez dit quel renoncement à ses lois constitutives ils exigent de la raison, punie de son orgueil par la cruelle ironie du monisme, qui la contraint à signer sa déchéance en acceptant des antinomies aux termes inconciliables (1). Nous n'y reviendrons pas ici, et, quittant les hauteurs de la spéculation, descendons dans le domaine pratique, où M. F. Buisson veut construire le temple de la religion future.

c) *Examen des conclusions pratiques.* — α) *La religion de M. F. Buisson.* — Si M. Buisson entreprend d'organiser une religion nouvelle, c'est afin de supprimer ce qu'il appelle un « accident nécessaire » ; il entend par là le conflit, qu'il pense inévitable, entre la science et la croyance.

(1) Cf. plus haut, ch. III, IV, V.

Mais ce conflit est-il réel ? Il est permis d'en douter.

Des philosophes comme M. Blondel, des savants comme Pasteur et Duhem le déclarent même impossible. Science d'une part, métaphysique et foi d'autre part, sont comme des lignes « placées en des plans différents » ; l'une étudie l'objet abstrait et poursuit en ses théories des constructions idéales ou symboliques ; les autres, au contraire, cherchent à connaître la réalité objective (1). Il ne peut donc y avoir dans les conclusions scientifiques rien qui soit opposé à la religion ; mais il faut ajouter que sans cesse les savants succombent à la « tentation commune », et, qu'ils se nomment Haeckel, Le Dantec, ou Leduc (2)

(1) Cf. *supra*, Préface § I.

(2) Cette « tentation commune », que signale M. Abel Rey (*Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1904 ; *La philosophie scientifique de M. Duhem*, p. 733), est bien la cause du conflit qui surgit parfois. Ce n'est pas d'ordinaire le philosophe ou le théologien, qui sort de son domaine pour chercher querelle au savant ; c'est toujours celui-ci, qui ne résiste pas au désir d'échafauder un système métaphysique... parce qu'il lui semble que sans cela sa science reste incomplète et demeure sans intérêt pour la conduite de la vie humaine. *L'Histoire de la création naturelle* de Hæckel, *Le conflit* de F. Le Dantec, *Les bases physiques de la vie et la biogenèse* du Dr St. Leduc n'ont attiré l'attention qu'à ce prix. Ce fait incontestable venge heureusement la métaphysique du dédain qu'affectait à son égard le positivisme, mais il montre aussi l'imprudence de ceux qui veulent la bouleverser au nom des conclusions provisoires de la science, dont ils abusent. Cette prétention des savants à régir ce qui est hors de leur portée amène nécessairement des *faillites* non pas de la

greffent sur les données expérimentales d'illégitimes conclusions métaphysiques ou religieuses.

De là naissent les apparences de conflit, dont triomphe M. F. Buisson : « Vingt siècles après l'ère chrétienne comme vingt siècles avant, la religion, à tort ou à raison, repose sur deux colonnes : le miracle et le dogme. Or, il y a impossibilité pour la science d'admettre le surnaturel, même le surnaturel chrétien. Il y a impossibilité pour la conscience d'admettre le dogme, même le dogme chrétien » (1).

Pourquoi ces impossibilités ? Parce que « le monde a des lois et ces lois n'ont pas d'exception : il n'y a qu'une nature, il n'y a pas de surnaturel » (2). C'est donc au déterminisme des lois de la nature, que M. F. Buisson en appelle pour nier la possibilité du miracle ; mais qui ne sait que les lois de la nature ne sont nécessaires que d'une nécessité hypothétique ? La pierre en suivant une loi physique tombera vers le centre de la terre ; cependant, si ma main s'interpose, l'effet de l'attraction sera suspendu. La loi est-elle en défaut pour cela ? Nullement ; la pierre tend à tomber suivant la formule, mais une circonstance étrangère à elle l'en empêche momentanément. De même, — à supposer que Dieu, l'auteur et par conséquent le maître des lois de la nature, ne veuille en rien y déroger dans son action, — le dé-

science, mais des *théories scientifiques aspirant à remplacer la métaphysique.*

(1) Cf. *La Religion, la Morale et la Science*, p. 48.

(2) *Ibid.*, p. 26 ; p. 205 et suiv., Appendice A.

terminisme de ces lois ne gêne pas plus la libre intervention divine, qu'il ne gêne une libre intervention humaine. J'admets que le miracle n'est pas une dérogation aux lois de la nature ; seulement, pour éviter toute confusion, il faut prendre garde de confondre les *lois* qui règlent l'évolution des énergies naturelles avec la *cause* qui met ces dernières en mouvement. Dans le miracle la loi est respectée, mais *la cause initiatrice est changée*. Or c'est elle, qui apparaît supérieure au monde créé.

Lorsque d'un *mot de sa bouche* le thaumaturge suspend l'action des forces matérielles, la modifie ou l'amplifie, il s'affirme le maître de la nature. Celle-ci, d'ailleurs, est préparée à lui obéir par les *raisons séminales* ou puissances obédientielles, que Dieu, dit saint Thomas, a déposées au sein des créatures afin qu'elles exécutent ses ordres (1). — Inexpliqué par les causes naturelles, le fait miraculeux dûment constaté requiert donc l'intervention d'une cause supérieure à la nature. Et ce n'est pas à l'aveugle que nous recourons à cette solution : les circonstances dans lesquelles s'accomplit le miracle, la manière dont le fait se produit, le but que poursuit son auteur, témoignent en faveur de l'action divine. A telle enseigne, que dans cette occurrence on chercherait en vain, afin d'éviter la conclusion, à se réfugier dans le maquis des hypothèses au sujet des forces inconnues de la matière. Le procédé, pour

(1) Cf. S. *théol.*, I p., q. cxv, art. 2, ad 4.

être employé à temps et à contre-temps, n'en est pas moins insuffisant : sans savoir où est l'exacte limite des forces naturelles, je puis savoir en toute certitude qu'il y a des effets qui les dépassent ; je ne sais pas au juste où s'arrête la force musculaire d'un homme, par exemple, mais je sais bien qu'un homme ne peut porter une montagne.

La première des « deux colonnes » sur lesquelles « repose la religion », n'est donc pas renversée par les assertions de M. F. Buisson, la seconde au moins est-elle ébranlée ?.

M. F. Buisson entend la secouer en disant à ses auditeurs de Genève : « Vous qui êtes attachés à la foi évangélique, pouvez-vous vous faire l'illusion que vous croyez encore... une seule, n'importe laquelle de ces vérités fondamentales du christianisme, dont nous parlions l'autre jour : un Dieu créant des milliards de pauvres êtres pour les envoyer aux supplices éternels ; un Dieu faisant éclater sa puissance à la façon des tyrans antiques » (1). Mais tous ces dogmes que M. F. Buisson attaque : prédestination à la mort éternelle, concupiscence irrésistible, péché fatal, etc., appartiennent à la doctrine *protestante*. L'Eglise les a censurés avant M. F. Buisson, et par ces condamnations elle a mis ses dogmes à l'abri des exagérations déraisonnables, qui offrent à M. F. Buisson l'occasion d'une réfutation victorieuse... contre le calvinisme.

(1) *La Religion, la Morale et la Science*, p. 60 et suiv.

Au sein de la « religion réformée », il est vrai que les dogmes s'en vont. C'est que l'enseignement des théologiens protestants, au premier rang desquels il faut placer Aug. Sabatier, a vidé les formules dogmatiques de toute signification objective et intellectuelle pour ne leur laisser qu'une valeur subjective et morale (1). Les dogmes, disent-ils, n'ont d'autre but que de provoquer à l'action ; ils tombent en désuétude dès qu'ils ne remplissent plus ce rôle.

Mais cette thèse est inadmissible : Les vérités révélées, qui nous instruisent sur la vie divine, sur notre nature et sa destinée surnaturelle.., servent certainement de base à la morale. Elles éclairent ses décisions et les légitiment. La morale est fondée sur le dogme, mais le dogme n'est pas fait uniquement pour elle. Les dogmes ont une valeur intrinsèque d'enseignement ; ils peuvent être posés en dehors de la morale, sans elle, ou avant elle. Ils traduisent des vérités *objectives et immuables* : en cela ils ont *plus* que le « sens négatif », que consent à leur reconnaître M. Ed. Le Roy. Il est donc très dangereux de leur chercher des interprétations nouvelles, car l'on risque de renier leur contenu objectif en le ramenant au niveau de nos conceptions philosophiques et scientifiques. Or, il faut le redire, l'homme n'est pas la mesure de toutes choses, il l'est si peu, que si — suivant ce que M. Blondel appelle la méthode

(1) Cf. F. Buisson, *ibid.*, p. 191 ; Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 285.

d'immanence — il fait l'inventaire de toutes ses ressources intimes, il est contraint d'avouer son insuffisance et de reconnaître la nécessaire existence d'un transcendant. Cela suffit à montrer l'illogisme de la doctrine moniste.

L'homme est un « être enseigné », disait justement Clément d'Alexandrie ; il a besoin de recevoir de l'extérieur l'expression de plusieurs vérités humaines ; à plus forte raison a-t-il besoin d'une révélation pour entrevoir les vérités divines. Certes, avec l'aide de la grâce intérieure son intelligence des choses de Dieu peut s'accroître, et l'Eglise professe que cette connaissance peut progresser ; mais progresser n'est pas se dissoudre ou changer totalement. Il est faux de soutenir avec Aug. Sabatier, que : « Le chrétien a dans sa piété même un principe critique auquel aucun dogme, et celui de l'autorité de l'Eglise ou de la Bible moins que tout autre, ne peuvent jamais se soustraire... L'âme religieuse interprète et *transforme* sans cesse les dogmes traditionnels » (1). Et il est également faux de penser avec M. F. Buisson que : « Le dogme d'un siècle est presque toujours le symbole du siècle suivant » (2). Le sens des dogmes définis par l'Eglise est immuable, et cette fixité ne gêne pas plus l'activité de la raison, que ne le font les axiomes mathématiques. Au contraire, elle la protège contre l'agnosticisme religieux, où le pré-

(1) *Loc. cit.*
(2) *La Religion, la Morale et la Science*, p. 119.

jugé d'immanence absolue, à cause des contradictions qu'il implique, précipite les protestants. Ainsi la vérité nous délivre du doute et de l'erreur. La révélation bienfaisante vient d'en haut et comme à la rencontre de l'aspiration vers l'infini, qui agite notre âme ; elle répond à la grâce prévenante, qui, selon le mot du concile de Trente, « dispose à la justification » ; et elle apporte, à notre intelligence, satisfaction, paix et lumière.

β. *Les conceptions apologétiques de M. G. Lechartier.* — Sans doute l'expression des vérités surnaturelles, qui nous sont révélées, sera revêtue de symboles. M. G. Lechartier en fait un crime aux théologiens, mais bien à tort, puisque ces symboles sont empruntés à nos Livres Saints eux-mêmes. D'ailleurs, pouvons-nous seulement parler sans images ? Si toutes nos idées pures sont analogiques et ne s'expriment qu'en métaphores, sommes-nous fondés à protester contre ces symboles, sans lesquels il n'est pas de langage métaphysique possible ? Parce qu'ils voilent nécessairement la vérité, qu'ils revêtent, peut-on prétendre qu'ils ne nous en font rien connaître ? Or, le théologien pas plus que l'homme du peuple ne dépouille la condition humaine. Les symboles sont donc indispensables ; ils suffisent à manifester ces réalités vivantes et transcendantes qu'ici-bas nous ne pouvons connaître qu'à travers des images *per speculum in ænigmate* (1).

(1) *Ep. I ad Cor.*, XIII, 12.

Ils ne sont donc pas créés uniquement à l'usage des ignorants, et c'est en vain que M. G. Lechartier en escompte la dissolution au profit d'une interprétation rationnelle des dogmes. Ne serait-ce pas en effet donner à la raison le magistère suprême en matière de foi, ou plutôt ramener la révélation, s'il en reste quelque lueur, à une origine purement subjective. Il est vrai que sa définition cadrerait alors avec le concept que s'en fait M. A. Loisy, quand il écrit : « Pour peu qu'on y réfléchisse, et quelles que soient les circonstances extérieures auxquelles se sont rattachés l'éveil et les progrès de la connaissance religieuse dans l'homme, ce qu'on appelle révélation n'a pu être que *la conscience acquise* par l'homme de son rapport avec Dieu. Qu'est-ce que la révélation chrétienne dans son principe et son point de départ, sinon la perception dans l'âme du Christ, du rapport qui unissait à Dieu le Christ lui-même et de celui qui relie tous les hommes à leur Père céleste (1) ». Mais tel n'est pas le sens que l'Eglise attache au mot *révélation* : il signifie pour elle un enseignement proposé à notre intelligence par un témoignage divin (2). Elle vient de l'extérieur, mais elle ne se heurte pas pour cela à la cloison de notre immanence rationnelle comme le redoute M. Ed. Le Roy.

γ) *Les objections de M. Le Roy*. — Bien que le

(1) *Autour d'un petit livre*, p. 195.

(2) Cf. Concil. Vatic., *Sess. III*, cap. II, *De revelatione*, Denzig. nos 1634 et sqq.

contenu de la révélation soit incommensurable aux connaissances naturelles, qu'il dépasse, il n'est pas pour cela irrecevable. Eclairés et soutenus par la grâce, nous acceptons d'un Témoin divin, dont les titres sont vérifiables, ce qu'Il veut bien nous communiquer de sa science divine. Par là, nous participons dans la mesure de nos forces naturelles et surnaturelles à cette science, comme le disciple participe à la science du maître, auquel il se confie. L'objet, certes, ici en est immuable, mais il est aussi infini ; et, puisque la connaissance que nous en avons ne sera jamais adéquate, notre activité intellectuelle, malgré son progrès incessant, n'en épuisera jamais la contemplation.

Loin d'être un obstacle à notre recherche, la transcendance de cet objet nous ouvre donc des horizons sans limites. Or, nul n'ignore combien l'Eglise souhaite l'évolution de la connaissance dogmatique, pourvu que dans ce progrès l'on ne perde pas de vue les certitudes divinement éclairées et qui sont comme les faits, bases et contrôle de toute investigation théologique : *Crescat igitur et multum vehementerque proficiat...; sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia* (1). — Ce beau texte met bien en lumière l'harmonie de la révélation avec notre activité connaissante, dont elle provoque l'épanouisse-

(1) Cf. Concil. Vatic., *Sess. III*, cap. IV, *De fide et ratione*, Denzig., n° 1647.

ment. Par eux-mêmes les dogmes étendent le champ de notre vision intellectuelle sans violer en quoi que ce soit l'immanence de notre vie rationnelle. Dès lors il n'est point nécessaire de recourir à une *doctrine du primat de l'action* pour leur donner un sens positif et les mettre d'accord avec ce principe d'immanence, dont on fait un *dogme à rebours*.

Malgré ce qu'en dit M. Ed. Le Roy, en effet, les Pères et les théologiens de l'Ecole, notamment saint Augustin et saint Thomas, ont eu très vif le sentiment de notre immanence rationnelle ; et ils n'ont jamais pensé qu'un enseignement révélé pût lui être funeste. On trouve la preuve de cette double conviction dans l'usage qu'ils font de la *théorie des raisons séminales*.

§ II. — Solution inspirée par la théorie des raisons séminales

L'homme n'est pas enfermé dans une immanence absolue comme le Moi de Fichte, qui, grâce à « l'imagination productive », pose en face de lui le non-moi, c'est-à-dire tout l'ordre naturel et aussi l'ordre surnaturel. Le Moi de Fichte est le créateur des dogmes lorsque la lumière divine « réunit en lui ses

rayons dispersés et se comprend telle qu'elle est en elle-même, à savoir comme l'existence et la révélation de Dieu » (1). Et cela parce que « le saint, le beau, le bon sont l'apparition immédiate en nous de l'essence de Dieu » (2). Cette formule pourrait être signée par M. F. Buisson, mais nous avons montré combien elle est inacceptable.

Malgré ses aspirations vers l'infini, notre moi a ses limites, et plusieurs objets de sa connaissance sont hors de lui. Evidemment ils ne sont pas toujours posés en pleine lumière et, par rapport aux réalités divines plus que par rapport aux autres, nous sommes dans la région des ombres (*in ænigmate*). De la même manière qu'au prisonnier de la Caverne de Platon, une longue éducation nous est nécessaire pour nous élever jusqu'aux régions surnaturelles. La philosophie et la théologie éclairées par la foi nous guident en ce « voyage dialectique », lequel ne s'achèvera que dans la vie future, quand la « lumière de gloire » nous permettra de contempler Dieu « comme il est, face à face ». Mais en tout ce progrès nous ne sommes pas inactifs et notre évolution intellectuelle n'est pas le résultat de pures influences extérieures ; elle est l'œuvre vivante, et partant immanente, de notre raison pénétrée par la grâce.

(1) Cité par P. Janet et G. Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 875.
(2) *Ibid.*

a) *Existence des raisons séminales.* — Cette immanence réelle, mais non absolue, la philosophie de l'Ecole après celle des Pères l'a toujours affirmée dans ses luttes contre le sensualisme, l'ontologisme et le traditionnalisme.

Pour le sensualisme, les principes universels, lois de l'esprit, ne sont que le décalque des lois extérieures... L'expérience, aidée de l'association des idées et consacrée par l'hérédité, les imprime en notre âme comme des traits sur du *papier blanc*, comme des signes sur une *table rase*. L'esprit semble inerte. — Cependant il est clair, que l'expérience ne saisissant que le particulier, ne peut par aucun prodige d'alchimie mentale déposer en nous des principes dont le caractère distinctif est d'être *universels*. Il est indubitable, que l'association habituelle ne suffit pas à communiquer à ces derniers la *nécessité* que nous leur reconnaissons. Enfin l'hérédité venant ensuite ne suppléera pas à cette insuffisance ; au contraire, puisqu'elle fera remarquer que les animaux, dont les ancêtres bien plus longtemps que l'homme ont été les témoins des phénomènes naturels, ne possèdent pas ces notions universelles, qui les eussent faits raisonnables.

Sans plus donc nous attacher à la réfutation de l'empirisme, nous pouvons d'ores et déjà conclure, que la différence signalée entre l'homme et l'animal n'est pas la résultante d'interventions étrangères — les mêmes de part et d'autre, — mais provient

d'une diversité de nature : les deux sujets ne réagissent pas de la même manière sous les mêmes excitations. L'esprit humain est une *énergie intime*, qui, sous la pression de l'expérience, forme par son action propre ses principes universels.

Et cette énergie, de plus, est *autonome* : elle jouit en son domaine d'une immanence que la révélation divine elle-même respecte. C'est à une intelligence en pleine possession de ses ressources, que la vérité surnaturelle est proposée ; des grâces de lumière y peuvent être déversées, mais la grâce ne détruit pas la nature, et elle n'introduit pas en elle un élément proprement divin. Les ontologistes se sont trompés lorsqu'ils ont enseigné qu'à la suite de l'intuition de l'Etre se trouve « dans les intelligences un élément divin au sens propre de ce mot » (1). Ils allaient droit au panthéisme (2), et contre leurs exagérations l'Eglise a dû défendre l'autonomie et l'immanence *relatives* de la raison humaine.

Celle-ci enfin est essentiellement *active*. Non seulement en vertu de ses puissances obédientielles elle peut recevoir d'en haut quelque lumière naturelle ou surnaturelle ; mais en sa spontanéité vivante, elle s'élance d'elle-même vers la vérité. Or, le foyer de toute vérité, c'est Dieu : aussi la pensée d'une « âme naturellement chrétienne » va d'une poussée

(1) Cf. *40 Proposit.* de ROSMINI, condamn. le 14 déc. 1887, Denziger, nos 1738.

(2) Cf. CH. J. DIDIOT, *Logiq. surnat. subjective*, p. 391, 404-406.

si franche vers Lui, que les traditionnalistes y ont vu une preuve en faveur de leur système. La connaissance de Dieu est innée, disent-ils, nous la portons en nous comme un germe déposé par le Verbe divin. Et ils invoquent l'autorité des Pères d'Alexandrie, qui sans cesse parlent des « semences du Verbe », répandues dans toutes les âmes humaines (1). Seulement il est aisé de voir que les Pères n'entendent point parler de vérités innées ou déposées en germe dans notre intelligence, mais de la facilité avec laquelle nos facultés de connaître nous élèvent à la notion de Dieu. C'est le contrepied même de la thèse traditionnaliste. L'esprit, selon les Pères d'Alexandrie, n'est pas un simple récepteur, c'est un producteur de vérité. Sans doute le spectacle de la création le conduit à l'idée du Créateur, mais cette sollicitation venue de l'extérieur serait inefficace, si l'esprit ne possédait des puissances passives et actives préparées à y répondre. Or, ces puissances sont les *raisons séminales* au sens où les entendent saint Augustin et saint Thomas aussi bien que les Pères Grecs ; ce sont des énergies qui nous font capables de comprendre ; elles sont les « principes de tous nos travaux intellectuels » (2). « En chaque homme il y a une source de connaissance, à savoir la lumière de l'intellect agent, qui dégage dès l'origine les

(1) Cf. Saint Justin, *II Apolog.*, édit. Otto, ch. VIII, § C ; Clément d'Alexandrie, *Exhortat. aux Gentils*, VII, édit. Migne, P. G., t. VI, col. 113, etc...

(2) Cf. Saint Thomas, *S. théol.*, I p.. q. CXVII, art. 1, in c.

principes universels de toute science » ; et ces principes sont les raisons séminales de nos connaissances futures, « comme les principes du droit universel sont dits *raisons séminales* de nos vertus » (1).

b) *Ce que sont les raisons séminales.* — Grâce à ces ressources intimes, passive sous la première impulsion de l'objet qui la provoque, la raison manifeste dans sa réponse son énergie propre. Sa réaction est supérieure à l'action qu'elle subit, ce qui est la caractéristique de toute activité vitale, c'est-à-dire spontanée, immanente et finaliste : la raison élève à l'acte ses puissances profondes, quand elle dégage et formule ses principes universels. Ces principes sont donc son œuvre. Faits psychologiques, ils n'existent en effet qu'au moment où elle les conçoit, si bien qu'elle est obligée de refaire ses idées universelles toutes les fois qu'elle les utilise : la difficulté inhérente aux spéculations métaphysiques témoigne de cette nécessité. Loin donc de pouvoir considérer les *principes premiers* de la raison comme des *Catégories* innées, nous ne pouvons pas même dire qu'ils sont formulés une fois pour toutes. Sans doute leur expression verbale est conservée par la mémoire ; mais cette expression n'est qu'un corps inerte, qui ne reprend vie que quand l'activité intellectuelle vient le ranimer. Cette activité seule est l'apanage que nous apportons avec nous et qui ne peut nous être ravi : de sorte qu'en ce point rien

(1) *Ibid.*, Iª IIæ, q. LI, art. 1, in c.

n'est inné, si ce n'est la raison elle-même avec toutes ses puissances.

C'est en songeant à ces puissances que Socrate pour énoncer le principe de sa *maïeutique* disait : la vérité est en germe dans tous les esprits. Il avait compris leur immanence avec tous les privilèges de leur inviolabilité. Ce grand éducateur savait que le maître ne verse pas — comme de l'extérieur — des idées toutes faites dans l'intelligence de ses disciples, mais que son rôle se réduit à provoquer d'abord l'éveil de leurs énergies connaissantes, puis ensuite à en diriger l'évolution. — Saint Thomas plus tard exprimera avec non moins de netteté la même conception : « Celui qui enseigne, écrit-il, n'apporte au disciple qu'un secours extérieur, comme le médecin qui guérit ; et de même que la nature intime est la cause principale de la guérison, de même la lumière intérieure de l'intellect agent est la cause principale de la science » (1). On n'exprime pas mieux l'immanence de notre vie intellectuelle, immanence non absolue, comme le voulaient les « continuateurs de Kant », mais *relative*, c'est-à-dire exposée dans une certaine mesure aux influences du dehors. Or, ces influences que peuvent-elles, sinon provoquer l'évolution des *raisons séminales* constitutives de l'intelligence.

(1) *S. théol.*, I p., q. CXVII, art. 1, ad 1um : « Homo docens solum modo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans ; sed sicut natura interior est principali

L'expérience cependant montre qu'elles n'y réussissent que si elles sont adaptées au sujet qu'elles atteignent. Ici, comme en tout cas de causation, l'effet révèle dans le sujet une spontanéité complice de la sollicitation étrangère. Mais toute action est génératrice de ressemblances : *Omnes agens agit simile sibi* ; c'est pourquoi les aptitudes qui la rendent efficace, saint Thomas les appelle « des similitudes ébauchées » (1). Et il en affirme la nécessité : « Il faut dire que l'âme connaissante est *en puissance* par rapport aux *similitudes* qui sont les principes du sentir ainsi que par rapport aux *similitudes* qui sont les principes du comprendre » (2). Cette conception est suggérée certainement par ce fait que toutes nos idées, tous nos jugements sont le fruit de l'énergie propre de la raison, soit qu'elle les dégage dès la première expérience, soit qu'elle s'adapte progressivement aux objets de son étude, afin de les mieux connaître. La raison possède donc des aptitudes à s'assimiler à tout le connaissable, *aptitudes réelles*, *définies*, *préordonnées*, en un mot, des raisons séminales.

c) *Rôle des raisons séminales.* — Leur évo-

causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiæ ».

(1) *Ibid.*, Ia, IIæ, q. LI, art. 1, etc...

(2) *Ibid.*, I p., q. LXXXIV, art. 3, in c. « Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad *similitudines*, quæ sunt principia sentiendi, quam ad *similitudines*, quæ sunt principia intelligendi ».

lution fait entrevoir comment la faculté de comprendre déploie une activité essentiellement immanente, bien qu'ayant besoin d'un secours extérieur pour se développer. L'enseignement mieux que tout le reste réalise ces sollicitations heureuses adressées à la spontanéité connaissante. Toutefois, il est nécessaire que le disciple ne soit dénué ni d'aptitude ni de courage. Or, par rapport aux vérités surnaturelles nous manquons de l'une et de l'autre, si nous sommes abandonnés à nos seules forces.

Il est clair sans doute qu'en vertu de son amour de l'Infini, notre âme semble s'élever d'un élan instinctif et déterminé vers le Vrai, le Bien, le Beau, et de là jusqu'à Dieu : « L'âme ne possède pas seulement dans la raison, qui lui appartient nécessairement, l'aptitude et la mission d'arriver à une connaissance quelconque de Dieu, des rapports de la créature à Dieu et par conséquent de l'ordre moral fondé sur la loi divine. Elle possède encore d'une façon inamissible, comme appartenant à l'essence de la raison, une *force vivante*, une lumière, une vertu qui lui permet d'acquérir *par elle-même* cette connaissance, de sorte que cette force jusqu'à un certain degré se développe spontanément et se maintient dans son développement. Il y a donc une certaine connaissance de Dieu, une aptitude (*habitus*) naturelle à l'esprit et qui se fait jour dès que l'esprit arrive à se développer. Cette connaissance naturelle se manifeste surtout dans la « conscience », qui est ineffaçable, du moins comme une étincelle, *scintillæ*

conscientiæ, disent les scolastiques, ou *superior scintilla rationis*, ainsi que l'appelle le *maître des sentences* (II, dist. xxxix) d'après saint Jérôme » (1).

Cependant cette ascension, merveilleuse déjà, en laquelle les Pères d'Alexandrie voyaient l'éclosion de ces « semences du Verbe », de ces raisons séminales jetées au sein de toutes les âmes, ne nous fait pas atteindre à l'ordre surnaturel. L'Infini se dérobe à nos étreintes et, malgré les espérances qu'en exprime M. F. Buisson, nous ne sonderons jamais ici-bas le fond des mystères qu'énoncent les dogmes. Des perfections divines nous n'avons qu'une connaissance analogique. Certes, un courageux effort peut sans cesse les éclairer, mais vaine serait la prétention de soulever le voile qui nous cache les vérités surnaturelles : cela dépasse le pouvoir d'action de nos raisons séminales.

Il reste, qu'aptes à recevoir la vérité, d'où qu'elle vienne, rien ne nous empêche d'être éclairés à leur sujet par une révélation. Or, Dieu ne nous la fait pas, sans nous donner le moyen de répondre efficacement à son appel. Il revêt pour cela nos facultés d'une énergie surnaturelle. Les vertus infuses donnent à notre intelligence des aptitudes nouvelles, à notre volonté un amour plus grand de la vérité divine ; et ces secours intérieurs nous élèvent au niveau de l'enseignement qui nous est offert. Toutes

(1) Cf. J. M. Scheeben, *La Dogmatique*, trad. Belet, t. III, p. 356.

ces grâces viennent parfaire la nature, mais elles ne l'absorbent pas. Les actes que nous posons sous leur influence continuent d'être nôtres, puisque nous en sommes responsables : ils demeurent l'œuvre du mouvement vivant de notre intelligence ainsi que de notre bonne volonté, et l'adhésion à un dogme pas plus qu'à une conclusion de la science ne viole notre autonomie intellectuelle et morale.

Nous ne sommes donc *nullement* pris dans l'alternative, où d'aucuns voudraient nous enserrer : *ou bien l'esprit humain est le créateur des dogmes, ou bien les dogmes sont déclarés irrecevables au nom du principe d'immanence.* — Non ; la vérité est entre ces deux excès et nous pensons que la *théorie des raisons séminales* peut aider à le faire mieux voir.

CHAPITRE VIII

Le problème de la morale

Le sort de la morale est intimement lié à celui des dogmes, car les règles de l'action sont le corollaire obligé de la croyance, qui l'éclaire. Cette conception nous est commune avec nos adversaires, avec ceux du moins qui entendent fonder une religion nouvelle ayant pour base l'immanence du divin en nous et pour couronnement une morale d'autonomie absolue, dont la forme scientifique sera la SOLIDARITÉ. Dès lors le débat s'institue sous une forme parallèle au débat précédent : *La Volonté humaine est-elle elle-même la loi vivante et sans contrôle? Est-ce que, créatrice des dogmes, la raison est aussi créatrice des préceptes de la vie vertueuse dans un acte d'autonomie absolue ? — Ou bien, l'autonomie de la raison et de la volonté libre est-elle*, comme nous l'avons montré pour l'immanence, *réelle* mais *relative à une hétéronomie supérieure ?*

A son origine, l'histoire le montre, la morale dé-

rive d'une source transcendante. Elle n'est en effet que l'ensemble des ordonnances pratiques, qui couronnent les doctrines sacrées et les préceptes rituels. La religion lui est superposée, et son code est l'expression des volontés d'un Dieu, souverain législateur.

Mais il vient un moment où, en Grèce par exemple, l'esprit critique perça à jour les fables de l'Olympe ; et alors, la ruine de la croyance entraîna après elle la ruine des mœurs. De là un malaise individuel et un danger social, auxquels la philosophie tenta de porter remède. Par malheur, livrés à leurs seules inspirations rationnelles, les philosophes présentèrent tous des solutions divergentes ; c'était inévitable. « La loi du devoir devint un problème et toutes les solutions furent essayées l'une après l'autre. On vit paraître avec Platon une morale idéaliste, avec Aristote une morale du bonheur, avec Epicure la morale du plaisir, avec Zénon celle de la vertu se servant à elle-même de motif et de récompense » (1). L'indécision et le scepticisme furent les fruits de cette première tentative, où chacun érigeait en loi ses conclusions personnelles.

Telle était l'anarchie quand fut prêché le Christianisme. Rattachant la morale à son vrai principe, c'est-à-dire à la religion, et présentant au monde en une synthèse admirable un enseignement dogmatique et pratique à la fois, il rétablit l'unité. Ceux-là

(1) Cf. Mgr M. d'Hulst, *Carême*, 1891, 1re conf., p. 12.

même qui, de nos jours, l'attaquent le plus perfidement, lui reconnaissent ce mérite : « Le christianisme, et c'est sa gloire, nous a tellement habitués à identifier la morale et la religion, que nous n'accueillons pas sans quelque incrédulité l'idée de les séparer, de les voir opposées l'une à l'autre » (1).

Cependant le conflit a éclaté de nouveau. Depuis le jour où, par l'abus de la méthode cartésienne et kantienne, chacun subordonnant la vérité au travail de sa raison a voulu refaire l'édifice entier de ses connaissances, et dégager par le progrès immanent de sa propre vie la règle des mœurs ; l'unité disparut de nouveau, — et l'on revit la variété des morales anciennes : « Les faits sont là. En dehors de la grande tradition chrétienne, la morale n'existe plus, il y a les morales » (2). Et dans la multitude des systèmes proposés, une chose saute aux yeux : « C'est, dit Mgr d'Hulst, leur ressemblance, je devrais dire leur identité avec les systèmes anciens. Qu'est-ce que la morale évolutionniste ? C'est celle d'Epicure et de Lucrèce, développée par des savants qui connaissent beaucoup mieux l'histoire naturelle. Qu'est-ce que la morale *criticiste ?* C'est le vieux stoïcisme, qui veut que le devoir soit à lui-même sa raison d'être et son salaire. Qu'est-ce que la morale *esthétique ?* C'est celle de Platon avec moins de

(1) Cf. F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science*, p. 32.
(2) Cf. Mgr M. d'Hulst, *Carême*, 1891, 2e conf., p. 5.

consistance et de foi dans la raison. Qu'est-ce que la morale *pessimiste ?* C'est le vieux bouddhisme, qui fait de l'anéantissement cherché, le devoir, et de l'anéantissement trouvé, une sorte de récompense » (1).

Toutes ces doctrines s'opposent les unes aux autres, mais toutes s'accordent en une conjuration contre le christianisme. M. F. Buisson le dit clairement : « Il faut avoir le courage de se l'avouer : comme la science écarte en bloc tout le surnaturel, c'est aussi le fond de la dogmatique, oui, le fond de notre dogmatique chrétienne traditionnelle, que la morale est obligée de rejeter en bloc » (2). Rien ne vaut en effet, ajoute-t-on, qui ne soit humain ; la loi ne peut avoir d'autre source que celle qui jaillit des profondeurs de la conscience et de la raison (3). Il faut donc rejeter toute religion révélée, parce qu'elle enseigne une morale d'origine transcendante et contredit en cela le dogme de l'immanence absolue. Tout le reste découle de cette position prise *a priori.*

§ I. — La morale scientifique

1. *Ses origines monistes.* — Puisque la science devait, suivant une orgueilleuse promesse, remplacer

(1) *Ibid.*, p. 16.
(2) *La Religion, la Morale et la Science*, p. 39.
(3) *Ibid.*, p. 81.

la religion, la morale indépendante de toute croyance a été appelée « scientifique ». Sous la forme qu'elle revêt aujourd'hui elle est le fruit de l'évolution de deux tendances divergentes mais également monistes, ou plutôt de deux traditions : l'une *idéaliste*, l'autre *positiviste*.

Kant avait posé en principe l'autonomie de la volonté, mais ne sachant où appuyer, pour le rendre efficace, son impératif catégorique, il avait invoqué les trois postulats de la Raison pratique : Liberté, Immortalité, Dieu. Il semblait ainsi sortir d'un subjectivisme désastreux pour la morale. Ce n'était qu'une apparence ; car, en réalité, si ma raison et ma volonté seules sont les auteurs de la loi, elles seules sont souveraines, disons le mot : *divines*. — Fichte s'est chargé de le montrer, lorsque, enfermé dans les limites de son Moi, il proclame que la foi dans l'ordre moral épuise toute la religion ; que cet ordre moral vivant et agissant en nous, « c'est Dieu absolument » ; que le saint, le beau et le bon sont l'apparition immédiate en nous de *l'essence* divine. Son système devient ainsi un panthéisme moral, dont il croyait avoir trouvé la première expression dans l'évangile de saint Jean. — Schelling ne se sépare guère de lui. Malgré sa théorie de « la chûte de l'Absolu », qui l'embrouille et l'embarrasse un peu, il n'en professe pas moins que l'Absolu, principe unique et divin, après avoir sommeillé dans la plante, rêvé dans l'animal, prend enfin conscience de lui-même chez l'homme. Celui-ci est donc la manifestation supérieure

de la divinité. Il est Dieu. Mais c'est un Dieu qui se perfectionne sans cesse, et dont la divinité — avec les droits qui l'accompagnent, — s'affirme davantage dans l'homme de génie, dans le Surhomme de Renan et de Nietzsche : ses conceptions créent les dogmes, ses instincts et ses aspirations créent les préceptes de la morale.

D'une philosophie moins prétentieuse, Schopenhauer renie en ses attaques la tradition de ceux qu'il appelle la « trinité folle », Fichte, Schelling, Hégel. Au lieu de prêcher à l'homme l'exaltation de ses désirs, il lui prêche l'entière immolation. Cependant, captivé par la même conception moniste, il veut lui aussi trouver le fondement de la morale sans renoncer au principe d'immanence absolue. L'Univers n'est qu'une évolution du Principe unique... « toute multiplicité est pure apparence ; tous les individus de ce monde coexistants et successifs, si infini qu'en soit le nombre, ne sont pourtant qu'un seul et même être qui, présent en chacun d'eux et partout identique, seul réellement existant, se manifeste en tous » (1). « Ce serait donc là la base métaphysique de la morale : tout se réduirait à ceci : qu'un individu se reconnaîtrait lui-même et son être propre en un autre » (2). Celui-là est vertueux, qui ne s'estime pas distinct d'autrui, car, à cause de cette *sympathie*, source de tous les dévouements, il se

(1) Cf. ARTH. SCHOPENHAUER, *Le fondement de la Morale*, trad. Burdeau, p. 186.
(2) *Ibid.*, p. 189.

sacrifie au bien des autres. Le *vouloir-vivre*, qui est la forme éminente de l'égoïsme, est détruit par l'*ascétisme*. Ainsi l'homme bon s'emploie dans la mesure de ses forces à corriger l'erreur de la Volonté absolue.

Bien différentes furent les conclusions d'autres fervents de l'immanence, français ceux-ci et, par l'influence du milieu, disciples de J.-J. Rousseau. Ils pensèrent que si l'homme est une parcelle du Dieu-monde, que si l'humanité entière est une incarnation de Dieu..., il n'y a nulle déchéance originelle en notre nature. Toutes ses aspirations sont également bonnes ; et le devoir consiste à suivre l'*attraction passionnelle*. Saint-Simon, Leroux, Fourier s'élèvent contre les pratiques de l'ascétisme chrétien et proclament légitime la *réhabilitation de la chair*, puisque la divinité de l'homme se manifeste non seulement dans son âme mais aussi dans son corps. C'est la formule, brutale peut-être mais logique, de la morale issue du principe d'immanence absolue.

Auguste Comte lui cherche une expression plus précise et la ramène à un simple chapitre de la biologie. Désormais la science seule déterminera nos devoirs à l'égard du Grand-Etre, l'Humanité. Elle trouvera dans l'étude de nos instincts sa base positive. Les premiers qui se manifestent d'une façon impérieuse sont égoïstes, ils commandent la nutrition ; puis, quand l'être est achevé, quand il s'est enrichi des forces qu'il a puisées dans les aliments,

apparaissent non moins pressants des instincts altruistes, qui provoquent la génération ; et ces derniers sont la suite rigoureuse de l'évolution des premiers. L'égoïsme s'épanouit en altruisme. Ainsi pensait Littré.

Or, à cette manifestation de la loi du progrès il faut se soumettre, car tout marche fatalement du plus simple au plus complexe, du moins parfait au plus parfait, de l'état de nature sauvage à un état scientifique et meilleur qui a nom « civilisation ». Voilà comment, ajoute H. Spencer, l'homme s'élève peu à peu de l'animalité jusqu'à la conscience et jusqu'à la vertu. Il y est entraîné par l'évolution universelle ; si bien qu'en définitive le progrès de la morale se réduit à une exacte adaptation de la vie humaine à ses lois constitutives. La science, en faisant mieux connaître ces lois, favorise l'éclosion de l'altruisme et conduit l'homme au bonheur. Telle est la promesse de cette *morale scientifique*, issue d'un positivisme (1) qu'anime encore quelques aspirations kantiennes.

(1) Cf. J. Brugerette, *Les morales indépendantes et la morale évangélique*, p. 12, n. 2 : « La morale dite *scientifique* est un legs de l'ancien positivisme. Celui ci n'existe plus, il est vrai ; il a perdu par degrés cette forme doctrinale que M. Comte lui avait d'abord imposée et qu'avait acceptée en partie M. Littré. Mais, s'il est mort comme système, il est plus vivant et plus puissant que jamais *comme tendance*, il a transmis à la génération actuelle le problème dans lequel est venu se résoudre tout l'effort de cette laborieuse école et qui est devenu le problème

Nous n'en pouvons trouver de meilleure expression, que dans cette page d'un de ses apôtres les plus ardents, Marcellin Berthelot : « L'établissement des règles de la morale humaine a été tiré du domaine interne de la conscience et du domaine externe de l'observation... L'homme de notre temps trouve au fond de sa conscience la notion du bien et du mal et le sentiment ineffaçable du devoir, c'est-à-dire l'impératif catégorique dont parle Kant. Le devoir est conçu d'ailleurs par l'homme vis-à-vis des autres hommes, c'est-à-dire qu'il comprend la solidarité. Ce sont là des faits de conscience fondamentaux indépendants de toute hypothèse théologique et métaphysique.

» Les notions empruntées à la source extérieure de nos connaissances, c'est-à-dire à l'histoire et aux sciences naturelles, telles que l'anthropologie, la zoologie, la psychologie des espèces animales et de l'homme, nous offrent la morale sous un jour différent, parce qu'elles en montrent les *origines instinctives* et l'*évolution*. Elles prouvent que les instincts sociaux, les sentiments et les devoirs qui en dérivent ne sont pas propres à l'espèce humaine, ni dus à quelque révélation *étrangère* et *divine*, mais qu'ils sont inhérents à la constitution cérébrale et psychologique de l'homme » (1).

capital de notre époque : *La science humaine peut-elle suffire à diriger la conscience humaine* ».

(1) Cf. *Revue de Paris*, 1er février 1895, *La science et la morale*.

Encore une fois nous voici donc en face de l'inévitable conflit entre la morale naturaliste et la morale catholique ; et il se résout, quoi qu'on en veuille dire, en une opposition de doctrines : le christianisme enseigne que Dieu a créé l'homme, qu'Il lui a donné la liberté et lui laisse le soin de conquérir, par sa valeur personnelle la félicité de l'au-delà ; — le naturalisme répond : l'Humanité est l'incarnation même de Dieu, de l'Absolu, dont l'évolution fatale fera régner sur la terre le parfait bonheur.

Mais l'évolution ne progresse que grâce à la sélection, c'est-à-dire à l'élimination des faibles ; c'est pourquoi il est nécessaire de détruire ces derniers en même temps que les religions qui ont eu à cœur de les protéger. C'est la double rançon de la morale scientifique : Renan (1), Spencer (2) et Nietzsche (3) le proclament sans détours.

(1) Cf. *L'avenir de la science*, p. 3.

(2) Cf. *Introduction à la science sociale*, trad. franç., p. 371 : « Nourrir les incapables aux dépens des capables, c'est une grande cruauté. C'est une réserve de misère amassée à dessein pour les générations futures... On a le droit de se demander si la sotte philanthropie, qui ne pense qu'à adoucir les maux du moment et persiste à ne pas voir les maux indirects, ne produit pas au total une plus grande somme de misère, que l'égoïsme extrême ». — Cf. item, *L'individu contre l'Etat*, passim.

(3) Cf. Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, p. 118 et suiv.: « Un inconvénient plus grave encore de la religion de la pitié c'est qu'elle contrarie l'action normale de la *loi de sélection*, qui tend à faire disparaître les êtres mal conformés et qui, par suite, ont peu de chances de sortir victorieux du combat pour l'existence. Toute reli-

Or, au premier rang des *religions de la pitié* se trouve le christianisme. Contre lui sera dirigé le principal effort. Il prêche en effet le salut individuel et le bonheur futur, tandis que la morale scientifique poursuit le salut collectif et le bonheur terrestre ; celle-ci postule donc une réorganisation religieuse. M. F. Buisson nous indique en quel esprit on tentera de la réaliser : « Vraiment catholique et vraiment sociale, la religion future substituera au salut individuel, le salut de la société, à la rédemption de quelques-uns la rédemption de tous, au pâle et vague paradis d'outre-tombe, le paradis vivant et actif, celui qui sera créé et entretenu sur terre par l'effort de tous, par la justice de tous et par l'amour entre tous » (1). Nous avons déjà dit comment cet espoir est partagé par nombre de socialistes. Disciples de Comte et de Spencer, ils rêvent de cette cité idéale ; seulement, moins patients que leurs maîtres, ils ne se contentent pas de poursuivre le bonheur de la race ou de l'humanité à venir, c'est de l'homme d'à présent qu'ils entendent satisfaire les appétits.

Les voilà donc à la recherche d'un moyen de réalisation pratique et immédiatement utilisable. Plusieurs croient l'avoir trouvé dans la *Solidarité*.

gion de la pitié, comme, par exemple, le christianisme, tend à protéger l'existence des dégénérés... La religion de la pitié a l'immense inconvénient de prolonger une foule d'existences inutiles, condamnées par la loi de sélection ».

(1) *La Religion, la Morale et la Science*, p. 138.

M. A. Fouillée voit en elle « un essai pour donner au socialisme largement entendu une morale en harmonie avec la science de notre temps » (1). Elle couronnerait ainsi la religion naturaliste, comme l'exercice de la charité chrétienne couronne le christianisme (2). Par le moyen des œuvres mutualistes, que son principe inspire, elle deviendrait donc « *la forme scientifique d'altruisme*, qui doit tenir lieu de dévouement au prochain dans la religion nouvelle, qu'on nous promet » (3). M. F. Buisson a beaucoup fait pour formuler les dogmes et les rites de cette religion, M. Léon Bourgeois a entrepris d'en déterminer la morale.

2. *Enoncé actuel de la Morale scientifique.* — En fidèle positiviste, M. L. Bourgeois s'efforce, selon le vœu d'A. Comte, de ramener « la règle des mœurs » à un chapitre de biologie. L'observation rigoureuse de la vie humaine est à ses débuts..., la science d'abord. Puis la conscience paraît, elle prolonge la science et transforme ses constatations en commandements. L'une constate les mutuelles relations des êtres entre eux et leur dépendance réciproque ; l'autre érige ce fait en *loi* de solidarité : « Les lois sociales naturelles ne sont que la manifestation à un degré plus élevé des lois physiques,

(1) Cf. *Revue des Deux-Mondes,* 15 juillet 1901.
(2) Cf. G. Fonsegrive, *Solidarité, pitié, charité,* préf.
(3) Cf. Ludovic de Contenson, *Revue des Deux-Mondes,* 1er juillet 1903. *Les sociétés de secours mutuel.*

biologiques et psychiques suivant lesquelles se développent les êtres vivants et pensants » (1). Il importe donc de les dégager en ramenant tout à « l'analyse de la personne humaine ». « C'est ainsi que se détermineront les conditions objectives du meilleur équilibre à établir entre chacune de ces personnes humaines et tous les êtres semblables; c'est ainsi que sera assurée la pacifique et continuelle évolution de chacun et de tous vers l'entier développement du type humain et de la société humaine » (2).

Voilà comment la science résout l'énigme de la morale. « La raison guidée par la science détermine les lois inévitables de l'action; la volonté entraînée par le sentiment moral entreprend cette action » (3). Or, la première de ces lois *inévitables* est la solidarité. « Les physiologistes définissent la solidarité organique : la relation nécessaire entre deux ou plusieurs actes de l'économie et considèrent l'existence de ces relations nécessaires entre ces divers organes et les diverses fonctions, comme la loi commune de tous les êtres vivants...

« Mais ces rapports de dépendance réciproque entre les parties des êtres vivants existent également entre les êtres eux-mêmes et aussi entre l'ensemble de ces êtres et le milieu où ils sont placés... L'homme n'échappe pas à cette loi... Et cette dé-

(1) Cf. Léon Bourgeois, *Solidarité*, p. 25.
(2) *Ibid.*, p. 37.
(3) *Ibid.*

pendance n'est pas limitée aux conditions de sa vie physique ; elle s'étend aux phénomènes intellectuels et moraux, aux actes de la volonté, aux œuvres de son génie... » (1). — En vertu de ce fait l'homme pourra bien suivre la loi de la concurrence vitale, réaliser un progrès individuel, mais, comme l'individu est solidaire de ceux qui l'entourent, ce progrès amène le progrès de l'humanité entière.

De ce principe scientifiquement établi découlent tous les devoirs de l'homme. « L'homme naît débiteur de l'association humaine, où la vie le fait entrer. Il a reçu de ses ancêtres un héritage à charge de l'accroître encore... Tout être vivant tend à la persistance de l'être ; tout être vivant tend au développement de l'être ; d'où deux nécessités, celles de la conservation et celle du progrès... Et ce qui est vrai de l'être humain l'est nécessairement de la société humaine » (2). C'est pourquoi : « Tout homme... contracte, à moins de faillir à la loi de l'évolution, qui est la loi même de sa vie personnelle et de son espèce, l'obligation de concourir par son propre effort... au développement ultérieur de la civilisation » (3)... Il y a là un *quasi-contrat*.

« Par le fait seul que nous entrons dans la vie, que nous l'acceptons avec ses avantages, nous en acceptons aussi les charges et nous consentons, vis-

(1) *Ibid.*, p. 42 et 43.
(2) *Ibid.*, p. 126.
(3) *Ibid.*, p. 128.

à-vis de la race humaine, une sorte de contrat » (1).

Nous sommes désormais liés à nos semblables par une dette, un devoir, dont l'expression théorique sera : *Tous pour chacun et chacun pour tous ;* et la règle pratique : *imiter la solidarité des énergies naturelles.* Quant au détail concret, on peut conclure avec M. Lévy-Bruhl, que « nos obligations sont déterminées à l'avance et imposées à chacun par la pression sociale (2) ». Cette pression en effet manifeste des cas de solidarité réelle, qu'il faut respecter sous peine d'ébranler la société.

3. *Conclusions.* — En résumé, la morale scientifique est à l'aboutissant du double courant moniste, qui, au-dessus des théories philosophiques, fait surnager comme un dogme le préjugé de l'immanence absolue : Il n'y a rien de transcendant à l'Univers ; il faut détruire à ce sujet l'illusion métaphysique et chrétienne. Le Christ, si l'on veut encore en tenir compte, doit être considéré comme un philosophe humanitaire, « qui fut le premier à trouver Dieu en lui » (3). A cause de cela, on a coutume de lui attribuer les caractères du Dieu-Humanité pour en faire un *idéal.* Son *incarnation* est un mythe, qui représente l'évolution de l'Absolu, au sein de la

(1) *Ibid.*, p. 112.
(2) Cf. *La morale et la science des mœurs*, p. 140.
(3) Cf. F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science*, p. 199.

conscience humaine. L'homme seul est Dieu : il est la loi vivante. La *chute originelle*, dont parle la Bible, est donc une fable. D'autre part, s'il n'y a point de déchéance, il n'y a point non plus de concupiscence condamnable : tous nos appétits sont imprégnés de divinité, tous nos désirs sont justes, bons et saints. Leur évolution remplace le devoir et la vertu, mots vidés de leur sens traditionnel, puisque en dehors de notre coopération le progrès moral s'opère, et que fatalement l'égoïsme se réfléchit en altruisme.

Suivre la nature, telle est en définitive la seule règle, et elle n'implique ni sanction individuelle, ni récompense dans un au-delà ; la seule sanction réelle est la participation au bonheur de la collectivité humaine actuellement vivante. C'est à le procurer que nous devons travailler suivant les lois, que découvre la science : l'*utilité sociale*, voilà le principe de toute morale ; on y obéit par la pratique de la *solidarité*. Celle-ci remplacera le concept vieilli de la charité chrétienne, et elle fera prendre à l'homme conscience de sa dignité. Cessant de se courber devant un prétendu législateur divin, il se sentira le principe et la fin de toute moralité.

§ II. — Critique de la morale immanente ou morale scientifique

Malgré le prestige de ses formules, la morale dite scientifique ne peut faire longtemps illusion. Elle est en effet destructive de toute moralité véritable ; elle ne peut fonder un code de devoirs, car *irrationnelle* dans ses principes, elle est encore *anti-expérimentale* dans ses déterminations pratiques.

1. *Examen des principes.* — *a*) Toute loi morale exprime une obligation, impose un devoir. Seulement, si la source de la loi est *immanente* à l'homme, si je suis, — pour ma part d'humanité — législateur, je suis au-dessus de la loi. Sans doute, je puis choisir une méthode de vie et me résoudre à la suivre ; mais je puis dans les cas gênants la modifier au gré de mes désirs : il n'y a donc là aucune obligation réelle. Or, sans obligation, pas de devoirs. En vain les partisans de la morale scientifique nous proposeront des équivalents tels que, par exemple, la pression de la vie qui demande à s'exercer, à se donner (M. Guyau) ; alors en effet ils confondent l'impulsion instinctive avec la loi morale, le « je suis incliné à faire » avec le « je dois

faire »... et la conscience n'est pas dupe de cette confusion. La science des besoins de l'humanité peut constater des faits, mais, observe justement M. Bayet : « on ne voit pas par quel biais on pourrait faire sortir des progrès de la sociologie une idée d'obligation, de mérite ou de démérite, à laquelle aucune autre science n'a jamais donné naissance » (1).

b) Impuissante déjà à fonder l'obligation, la morale scientifique l'est davantage encore à déterminer en quel sens je dois, par l'expansion de ma vie, concourir au progrès de l'humanité. La seule règle qu'elle pose est qu'il faut obéir aux pressions des appétits (Guyau) ou aux pressions sociales (Lévy-Bruhl). Mais les appétits varient suivant l'état organique de l'individu, et les pressions sociales, conscience commune ou opinion publique, changent avec le temps et avec les lieux... ; dès lors aucune règle n'est fixe, c'est l'anarchie morale. Or, contre cette anarchie proteste la conscience individuelle et la conscience sociale : l'une au nom de la loi naturelle et l'autre au nom de la loi positive entendent porter des arrêts immuables. Il est vrai que l'une et l'autre ordonnent souvent la contrainte des passions et l'immolation des désirs ; et que, par conséquent, pour être logique, la morale scientifique devrait les déclarer immorales.

c) Aux yeux de ses partisans, en effet, elles consacrent par les sacrifices, qu'elles exigent, le divorce

(1) Cf. *La morale scientifique*, p. 35.

entre le bonheur et la vertu... Il y a donc entre l'organisation de l'individu et celle de la société une incohérence : mais, dit-on, le progrès la fera disparaître. La loi d'évolution fait entrevoir cet heureux jour, quand elle nous montre l'égoïsme se réfléchissant sans cesse davantage en altruisme.

Malheureusement, ce n'est là invoquer que des postulats : l'évolution est une hypothèse, qui semble moins bien adaptée aux faits moraux qu'aux autres. Elle affirme toujours l'indéfini passage du simple au composé, du moins parfait au plus parfait, sans nous dire jamais pourquoi il en est ainsi, pourquoi, — malgré ses incertitudes, ses reculs, que nombre de bons esprits proclament, — la morale est en progrès ; pourquoi l'altruisme est supérieur à l'égoïsme ?... Et puis, surtout, si cette évolution avantageuse se réalise par l'action fatale des lois de la nature, pourquoi nous en préoccuper : est-ce une ironie ou une contradiction que de tant créer d'inefficaces systèmes ?

d) Peut-être est-ce afin de mieux faire comprendre à l'homme qu'il doit se dévouer pour l'humanité future. Mais cette considération a peu de prises sur lui. Elle en a d'autant moins que ce bien des générations à venir lui semble souvent très problématique. M. F. Buisson lui-même le reconnaît quand il écrit : « N'arrivera-t-il pas souvent que ma raison, d'accord avec ma sensibilité, trouvera une disproportion énorme entre le sacrifice qui m'est imposé et le bien hypothétique que le monde en retirera

dans un avenir indéfiniment lointain. Si l'individu était une réalité durable, ses moindres actes auraient leur importance ; s'il passe, phénomène fugitif, accidentelle combinaison d'un jour, ses œuvres le suivent dans le néant, et il est *insensé* de leur appliquer la rigueur d'une morale qui suppose l'absolu » (1).

e) D'ailleurs cet homme, que par une étrange contradiction du système on *invite à coopérer* à l'évolution *fatale* des lois de la nature, hésitera devant les moyens que la morale scientifique lui propose d'employer. Celle-ci, en effet, ordonne l'écrasement des faibles et des inutiles au profit de la sélection naturelle. Mais cette doctrine barbare, — que Renan accepte de gaieté de cœur, en laquelle Spencer voit l'application « des décrets d'une prévoyance immense et bienfaisante », au nom de laquelle Nietzsche s'élève contre le christianisme (2), — révolte nos instincts d'humanité. Contre elle aussi proteste le très vif sentiment de fraternité, que la religion a fait naître entre tous les hommes. Fils d'un même Père, « qui est aux cieux » (3), ils sont unis par un lien de solidarité véritable et pure de tout égoïsme (4). La morale scientifique ne nous en

(1) *La Religion, la Morale et la Science*, p. 95.
(2) Cf. *supra*, p. 226.
(3) *Ad Rom.*, XII, 5.
(4) Cf. M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, cité par J. Brugerette, *Les morales indépendantes et la morale évangélique*, p. 12, n. 1 : « Autrefois les idées de fraternité humaine et d'égalité ont eu surtout les chrétiens pour promoteurs.

façonne qu'une copie trompeuse, car la solidarité qu'elle prêche n'est qu'une coalition d'intérêts entre les forts et les habiles pour augmenter ainsi leurs ressources dans la lutte pour la vie ; au fond, elle n'est qu'*un égoïsme masqué d'altruisme*.

Cela ressort clairement des paroles de M. L. Bourgeois : « Le problème social dans son ensemble est le même que celui que résolvent chaque jour les actionnaires d'une société particulière » (1). Donc la loi suprême se réduit à la poursuite de l'*utilité individuelle* dissimulée sous une apparente recherche de l'*utilité sociale*.

Certes, on peut trouver en ce mobile d'action la source de certaines vertus moyennes, vertus bourgeoises d'économie, de probité intéressée, de respect de l'ordre établi, etc.., mais la vie des sociétés ne s'écoule pas toujours dans des temps de médiocrité dorée. Il est des moments de crises, où elles doivent demander à leurs membres des sacrifices allant jusqu'à la mort même. Alors l'intérêt personnel ne coïncide plus avec le devoir. Où est l'utilitarisme qui aura assez d'autorité pour prêcher l'obligation de vertus héroïques ? Et cependant il ne manque pas de ces situations graves, où chacun sent qu'il doit mourir sous peine de forfaire à son

Cela s'explique justement par ce fait que Dieu étant conçu par eux comme un père réel, un « genitor », les hommes leur semblaient une seule famille ayant un commun ancêtre ».

(1) *Solidarité*, p. 92.

devoir. Il faut donc qu'à ce moment intervienne un principe de morale supérieur à l'intérêt individuel.

La science propose à nouveau l'intérêt social : « L'homme naît débiteur ». — Soit. A qui cependant paierai-je cette dette suprême ? — A mes ancêtres ? Mais ils ne sont plus là pour délivrer la quittance. — A mes descendants ? Mais je ne leur dois rien, puisque dans l'hypothèse, c'est moi, au contraire, qui leur donne. — A mes semblables ? Mais le quasi-contrat, qu'on invoque alors, suppose une décision volontaire, dont l'enfant en naissant est incapable (1) : en réalité je ne suis donc pas né débiteur (2). — A l'Etat, dont l'utilité devient la seule règle ? Mais l'Etat n'est qu'un être abstrait, qui ne peut se poser comme la fin de mon action ; il n'est qu'un moyen au service des individus. Ceux-ci seuls sont réels, et peuvent avoir des droits à mon égard. Mais, en fait, dans l'hypothèse solidariste nous sommes tous égaux et réciproquement débiteurs en vue d'assurer l'utilité commune. L'intérêt de mes semblables ne me touche que parce que, selon le mot de Marc-Aurèle, ce qui est utile

(1) Cf. Code civil, art. 1371 : « Les quasi-contrats sont les faits *purement volontaires* de l'homme, dont il résulte un engagement quelconque envers un tiers et quelquefois un engagement réciproque entre deux parties ».

(2) Lire d'intéressantes discussions sur le *quasi-contrat* ici invoqué dans M. G. FONSEGRIVE, *Solidarité, pitié, charité*, p. 19-25 ; et sur la *substitution bénévole des créanciers* dans M. P. BUREAU, *La crise morale des temps nouveaux*, p. 311-324.

à la ruche est utile à l'abeille. Or, cette considération m'amènera peut-être à quelque sacrifice partiel, et dont je recueillerai moi-même les fruits. Mais, si le principe et la fin de mes actions est la solidarité, telle que l'entend M. L. Bourgeois, il serait absurde de ma part d'accepter un sacrifice *total*, dont le premier effet serait de me priver à jamais de la seule récompense promise par la morale scientifique : participer au bonheur commun. Aussi, pour affronter une telle immolation, il faut reconnaître un principe supérieur à l'utilité même sociale. De plus, il faut que ce principe soit absolu, immuable, universel et partant ne fléchisse pas devant mes craintes.., comme il en arriverait, si la loi n'avait pas d'autre fondement que la volonté humaine.

Tout cela montre qu'il n'y a pas ici de solution par une doctrine d'immanence. Celle-ci, en effet, n'arrive pas à établir la règle de vie, que la raison affirme supérieure à nous et que la conscience reconnaît sous le nom de loi naturelle. « Non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus ; ad quam non docti sed facti ; non instituti sed imbuti sumus » (1). Cette loi nous impose des devoirs, dont la teneur est gravée ès-cœur des hommes par l'Auteur de leur nature, législateur suprême, créancier divin, qui nous a confié plusieurs talents et auquel nous sommes comptables de notre gestion.

(1) Cf. Tullius Cicero, *Oratio pro Milone*.

Il nous a posés dans un milieu organique comme parties d'un corps social, dont tous les membres sont solidaires entre eux, et cette solidarité concrète, impuissante en elle-même à créer l'obligation, détermine cependant et éclaire dans la pratique l'exercice de nos devoirs sociaux. « La doctrine de la solidarité, dit très justement M. Duguit, ne commande pas ; elle constate qu'en fait, les hommes sont solidaires les uns des autres, c'est-à-dire qu'ils ont des besoins communs, qu'ils ne peuvent satisfaire qu'en commun, qu'ils ont des aptitudes différentes et des besoins divers, qu'ils ne peuvent satisfaire que par un échange de mutuels services. La conséquence est que, si l'homme veut vivre, il ne peut vivre qu'en agissant conformément à la loi de solidarité. La solidarité n'est pas une règle de conduite, elle est un fait, le *fait fondamental* de la société humaine. *Elle n'est pas un impératif* pour l'homme » (1).

Pour trouver cet impératif qui fonde le devoir, il faut *traverser* la morale scientifique et immanente, et reconnaître l'ordre souverain d'un législateur transcendant.

Cette conclusion postulée par la discussion des principes est également exigée par les constatations expérimentales de la conscience.

2. *Examen des affirmations expérimentales.* — α) L'homme, même théoriquement séduit par une

(1) Cf. *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, p. 24.

conception d'immanence universelle, ne se considère pas sérieusement comme une pièce anonyme du Grand-Tout à la perfection duquel il doive se sacrifier. Malgré qu'il en veuille avoir, il ne peut pas ne pas s'estimer la plus intéressante manifestation de l'Humanité ; il ne se résigne pas à se perdre comme un être amorphe dans le sein de la société. Au contraire, il est invinciblement ramené à faire de sa personnalité un centre, auquel tout se rapporte, et de son progrès individuel une fin, pour la conquête de laquelle la société est un moyen utile. Evidemment, une règle des mœurs pour être complète doit tenir grand compte du milieu où vit son sujet ; mais, d'une part, l'étude de la solidarité montre que nos devoirs envers autrui ne sont au fond que d'indirects devoirs envers nous-mêmes ; et, d'autre part, la société n'ayant d'autre réalité que les individus réels concrets et vivants qui la composent, c'est en définitive à cet homme individuel que s'adresse la loi morale pour lui indiquer sa fin et lui donner l'ordre de l'atteindre.

β) Et ce n'est pas en vue de l'utilité individuelle ou sociale, que cette loi commande. En ce cas, en effet, ses prescriptions seraient variables, relatives, particulières comme l'intérêt, qui en serait la source. Or, il en va tout autrement : la règle des mœurs — la conscience le constate et l'affirme sans hésiter — s'impose à nous immuable, absolue, universelle. Elle n'est donc pas un produit des circonstances et du milieu ; elle n'est pas non plus un im-

pératif de la volonté humaine ; elle est la traduction pratique de cette loi naturelle, que les préjugés les plus monstrueux ne peuvent arracher du cœur de l'homme.

γ) Son observation exacte par tous ferait coïncider dans une large mesure la vertu et le bonheur. Mais, en fait, cet idéal n'est pas réalisé ici-bas. Cette constatation a toujours indigné les âmes déçues par les faiseurs de paradis terrestres. Un impérieux besoin de justice leur dit que la vie morale ne peut se clore par une telle faillite. Trompées un instant par les systèmes matérialistes, elles ont peut-être douté de leur immortalité. Cependant elles ne réussissent pas à ne point y croire et à ne la point poursuivre. Ce qu'elles conçoivent alors, ce n'est pas une vague survivance dans la race ou dans le sein de l'Absolu, comme le prêche certain monisme idéaliste, c'est l'immortalité personnelle, vérité en faveur de laquelle, selon l'aveu de Schopenhauer, « protestent mes os et ma chair » (1). A cette seule condition, en effet, régnera un jour la justice parfaite, dont a soif la conscience humaine, et qui rendra à chacun selon ses œuvres.

δ) Ce sentiment incoercible se complique donc encore d'une notion de mérite et de démérite. Or, mérite et démérite supposent liberté en même temps que devoir d'un effort volontaire pour s'élever vers un idéal de vertu. Réciproquement, cela éveille l'idée

(1) Cf. *Le fondement de la morale*, trad. Burdeau, p. 168.

d'une déchéance possible et d'une régénération nécessaire. — Ces convictions se retrouvent au fond de toute conscience humaine. Nous en avons la preuve expérimentale dans l'éclosion universelle des religions qui, chez tous les peuples, ont institué dans leur culte un sacrifice pour l'expiation du péché. Parfois même cette preuve apparaît poignante en ceux-là même chez qui les doctrines d'immanence absolue auraient dû effacer la trace de ces vérités, si elles n'étaient indestructibles, tant elles paraissent évidentes à la raison et au cœur de l'homme. On les voit, par exemple, reprendre leur éclat chez Littré, si longtemps déçu par l'illusion moniste. « Ah ! dit Mgr d'Hulst, c'est que la fausse simplicité du Monisme avait bien pu séduire sa raison et la faire prisonnière de l'erreur. Mais elle n'avait pu emprisonner son âme et lui faire oublier la faim et la soif de l'infini. Au soir d'une vie austère et laborieuse, Littré trouvait des larmes pour les fautes de sa jeunesse : « Je pleure, disait-il, parce que j'ai péché et que je ne sais pas à qui demander pardon ». Il l'a su à son dernier jour et il est entré dans le christianisme, comme un exilé rentre dans sa patrie » (1).

ε) Ce soupir de Littré exprime bien la double conclusion, que le témoignage de la conscience énonce à l'encontre de la morale immanente. Il faut à la morale un point d'appui immuable, qu'on ne

(1) Cf. *Carême* de 1891, 2e *conf.*, p. 8.

trouve qu'au delà de notre univers toujours en *devenir* ; il faut aussi que ce Principe de tout devoir, ce Législateur souverain condescende à la faiblesse humaine pour la soutenir, lui pardonner, la relever. L'homme, en effet, ne tarde pas à sentir son insuffisance en face de la tâche qu'il reconnaît sienne ; si bien qu'il est incliné à demander hors de lui, à qui peut lui venir en aide, à Dieu, en un mot, un secours moralement nécessaire pour bien agir même dans l'ordre naturel. Telle sera la grâce divine que le concile d'Orange appelle « une fontaine de vérité et de justice, à laquelle dans le désert d'ici-bas nous devons étancher notre soif, afin que nous ne défaillions pas en chemin » (1).

§ III. — La théorie des raisons séminales et la morale

Ce que dès maintenant nous savons de la morale nous montre que la volonté humaine ne jouit pas d'une autonomie absolue. Elle n'est pas plus créatrice des lois de la conduite humaine, que la raison n'est créatrice des dogmes. Ce n'est pas nous qui nous imposons l'obligation, nous reconnaissons seulement que le bien est obligatoire en vertu

(1) *Can.*, 22.

d'ordres, dont le principe nous dépasse. Nous ne sommes pas les auteurs de la loi naturelle, parce que nous n'avons pas choisi à notre gré la fin à laquelle nous destine et nous pousse une constitution corporelle et spirituelle, que nous ne nous sommes pas donnée à nous-mêmes. De là ce sentiment de dépendance, qui nous force à sortir des affirmations de l'immanence et à postuler un transcendant, principe de l'organisation du monde, principe des fins, auxquelles les divers êtres sont adaptés, principe par là même des règles obligatoires, dont l'observation nous fera coopérer pour notre part à l'ordre universel.

De cette nécessité et de la conviction qu'elle engendre en nous, saint Augustin découvre une preuve expérimentale : « Si notre nature, écrit-il, était de nous, si elle était la source de toute sagesse, nous n'aurions pas à cœur d'acquérir celle-ci par la science, c'est-à-dire en l'apprenant d'autrui ; de même, si notre nature était le *principe et la fin* de nos aspirations ; celles-ci, pour nous faire vivre heureux, n'auraient besoin de jouir d'aucun bien étranger à nous » (1). Or, il n'en va pas ainsi. Nos aspirations vers l'infini nous contraignent à sortir de

(1) Cf. *De civt. Dei*, lib. XI, c. xxv, édit. Migne, P. L., tome XLI, col. 340 : « Si ergo natura nostra esset a nobis profecta, et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus ; et noster amor a nobis profectus et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio, quo frueremur ullo indigeret ».

nous-mêmes : nous ne suffisons pas à notre propre repos et à notre propre bonheur : « *Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* » (1). Il y a en effet des préceptes qui, de toute évidence, s'imposent à nous, et que, nous le sentons bien, nous ne pouvons éluder à notre guise. Les mépriser serait nous vouer au remords, fait psychologique, qui révèle notre conscience d'une loi supérieure à nous.

Comment nous est promulguée cette loi inéluctable ? Est-ce par une révélation divine ou prophétique ? Non, puisque les païens se sentent liés par elle, au point qu'ils seront jugés, dit saint Paul, « suivant la loi écrite en leurs cœurs » (2). — Est-elle un résidu de l'expérience ancestrale fortifiée par l'habitude et l'association des idées ? Non, car alors au lieu de se présenter, malgré de singulières erreurs d'application, immuable, absolue, universelle dans des principes *identiques* aux civilisés et aux sauvages, elle paraîtrait diverse, relative, partilière, réflétant tous les hasards des circonstances qui l'auraient fait naître. Où la trouvons-nous donc ? Avant les influences extérieures et indépendamment d'elles, nous la trouvons vivante en toute conscience humaine. C'est cette loi non-écrite, dont a si bien parlé Cicéron : *ad quam non docti sed facti ; non instituti sed imbuti sumus* (3).

(1) Cf. Saint Augustin, *Confess.*, l. I, c. i.
(2) *Ad Rom.*, II, 15.
(3) *Oratio pro Milone.*

Loin donc de nous être étrangère, cette loi pour laquelle nous sommes faits, *ad quam... facti*, est essentiellement immanente à la personne humaine. Celle-ci jouit par conséquent d'une autonomie qui, pour n'être pas absolue, n'en est pas moins réelle. Elle se connaît relative à un législateur transcendant sans doute, mais il n'en reste pas moins vrai qu'aucune prescription hétéronome ne serait reçue en elle, si elle n'était en harmonie avec la loi primordiale, dont les lois positives ne font qu'étendre et préciser les exigences.

Mais sous quelle forme existe en nous cette loi, à la lumière de laquelle nous jugeons toutes les autres lois ? La théorie des *raisons séminales* éclaire ce problème.

Nos énergies morales, non plus que nos énergies intellectuelles (1), ne sont innées en acte. Elles apparaissent à l'origine comme des germes de l'action vertueuse, *seminalia virtutum* (2), que saint Thomas appelle encore principes du droit universel, *principia juris communis* (3). Ce sont des puissances actives et passives, qui, sous la pression de l'expérience et la réaction de la raison pratique, engendrent nos jugements moraux. Grâce à elles,

(1) Voir le chapitre précéd.
(2) Cf. Saint THOMAS, *S. théol.*, Iª IIæ, q. LI, art. 1, in c.
(3) Cf. *S. théol.*, I p., q. CXVII, art. 1, in c.; *item*, I p., q. LXXIX, art. 12, in c.: « Oportet naturaliter nobis esse indita principia speculabilium, ita et principia operabilium ».

nous sommes amenés spontanément à considérer les actes et les choses *sub specie boni*, à les apprécier à la lumière du Bien, vers lequel se porte d'un mouvement irrésistible notre volonté fondamentale. Par elles enfin, outre les aspirations vertueuses qui tendent à l'élever progressivement vers sa destinée : « l'âme a de plus une parenté naturelle avec Dieu en sa qualité d'image. La force de l'aimer et la tendance à l'aimer lui sont aussi naturelles que l'amour de soi-même et des autres êtres : sa nature serait antinaturelle, si elle n'avait en elle-même aucun *germe vivant* d'amour de Dieu » (1). Développer ce germe vivant jusqu'à la ressemblance parfaite avec Dieu, ce qui est la sainteté, n'est-ce pas en effet toute la morale suivant la belle formule de Platon : ressembler à Dieu autant qu'il est possible.

La poursuite de cet idéal est laissée à notre liberté ; et l'acquisition des diverses vertus marque les étapes de ce voyage moral. Il semble cependant que dès l'origine notre volonté soit déjà en mouvement vers cette fin suprême : « La vertu est naturelle à l'homme, en qui elle est ébauchée. La raison connaît en effet de connaissance naturelle les principes de la science comme ceux de l'action : et ces principes sont les *semences* des vertus intellectuelles et morales en ce sens que dans la volonté réside un

(1) Cf. M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, trad. Bélet, tome III, p. 357.

naturel amour du bien » (1). Telles sont les *raisons séminales* de nos vertus ; *définies* et *proportionnées à notre constitution*, elles orientent l'effort de notre activité vers une perfection qui nous rendra plus semblables à Dieu. Il n'y a de progrès moral que par leur évolution.

On voit dès lors en quel sens la volonté humaine conserve son autonomie, lorsque, par le mouvement spontané de sa vie, sous la pression d'une loi dont elle trouve au sein de l'âme l'impérieuse et naturelle formule, elle agit avec une liberté en son fond inviolable. — Cela ne l'empêche nullement de subir des influences étrangères. Il en est de l'éducation morale comme de l'éducation intellectuelle. A propos de cette dernière, saint Thomas écrivait : « La science se fait dans le disciple en vertu d'une énergie immanente à celui-ci », alors que « le maître ne lui apporte qu'un secours extérieur » (2). Nous pouvons en dire autant de la moralité. Elle résulte de notre propre effort et elle a son principe en nous ; mais ce principe peut être aidé par des secours extérieurs naturels et surnaturels. Certes, notre âme par elle-même n'a nul droit

(1) Cf. Saint Thomas, S. *théol.*, Iª IIæ, q. LXIII, art. 1, in c.

(2) Cf. *Ibid.*, I p., q. CXVII, art. 1, in c. et ad 1um : « Homo docens solum modo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans ; sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiæ ».

aux grâces divines, elle n'a aucune exigence positive à leur égard. Ses aptitudes l'y prédisposent seulement. Elle ne peut d'ailleurs s'élever bien haut dans la pratique des vertus naturelles sans reconnaître son indigence d'un secours divin (1). Et ce sentiment est un fait psychologique certain, dont tirera parti une méthode apologétique, qu'a rendue nécessaire à plusieurs l'orgueil du préjugé d'immanence absolue.

(1) Cf. SS. Léon XIII, Lettre *Testem benevolentiæ* (contre l'américanisme), 22 janvier 1899.

CHAPITRE IX

Le problème de l'apologétique

Les objections qui, à chaque époque, s'élèvent contre la foi sont solidaires des doctrines philosophiques alors en vogue ; elles en sont la conséquence logique, puisqu'un système s'achève toujours par une solution donnée au problème de la destinée humaine, et qu'en ce point il rencontre fatalement les enseignements révélés. Or, les conceptions des philosophes ne vivent qu'à condition d'évoluer et de se modifier sans cesse. Il est donc naturel que varie d'âge en âge l'attaque contre la religion. Par une suite nécessaire, la défense est contrainte, selon le vœu de Léon XIII, de perfectionner et de renouveler sans cesse ses méthodes (1). Cela exige de l'apologétique, qu'elle revête une grande souplesse sans se départir en rien de sa rigueur scientifique.

L'apologétique, en effet, a pour but de conduire

(1) Cf. Encycl. *Providentissimus Deus.*

l'homme à la foi. Certes, elle ne prétend pas forcer l'assentiment de l'esprit, mais elle entreprend d'amener l'homme au seuil de la révélation et de lui permettre cette « adhésion raisonnable » dont parle saint Paul (1). Elle l'exhorte à cette démarche, libre toujours et partant méritoire, en lui présentant sous leur vrai jour les faits divins, miracles et prophéties, que le concile du Vatican appelle « signes certains et accessibles à tous » (2) de la vérité révélée.

§ I. — L'apologétique subjective exigée par le principe d'immanence : antinomie et solutions proposées.

Cependant ces preuves, dont la valeur est incontestable, n'impressionnent pas également toutes les intelligences. Plusieurs refusent de les considérer ou ne les voient qu'à travers des préjugés qui en dissimulent la clarté. L'apologétique doit tenir compte de ces états d'âme, qui varient avec les temps, les pays, les individus : la psychologie, l'expérience quotidienne, l'histoire elle-même nous

(1) *Ad Rom.*, XII, 1.

(2) Conc. Vatic., *Sess. III*, cap. III, *De fide*, dans Denziger, n° 1639.

montrent en effet par quelles voies diverses les hommes arrivent à la vérité.

L'œuvre de l'apologétique est donc double : d'une part, elle discute et fait apprécier les titres dont se réclame le témoignage divin pour exiger de nous un acte de croyance ; elle est alors immuable comme son *objet* et peut se constituer en une science rigoureuse ; d'autre part, elle dispose les âmes à recevoir la lumière en dissipant leurs illusions et en leur faisant désirer la vérité. Ce dernier travail est éminemment divers ; il exige une adaptation aux besoins de chaque individu et il est impossible de lui assigner des lois universelles ; tout au plus lui trace-t-on une méthode : c'est un art plutôt qu'une science.

1. *Antinomie.* — Cette préparation du *sujet* est particulièrement nécessaire à notre époque, où de nombreux esprits opposent à la révélation une « fin de non-recevoir préliminaire et globale » (1) au nom du *principe de l'immanence*. La notion en est empruntée à l'étude de l'activité vivante. Celle-ci, en effet, a son principe et sa fin dans l'être qui la possède, si bien que l'immanence est, comme nous l'avons montré précédemment, une caractéristique de la vie non seulement organique mais encore intellectuelle et morale. Saint Thomas (1) le reconnaît

(1) Cf. Ed. Le Roy, *La Quinzaine*, 16 avril 1905, *Qu'est-ce qu'un dogme ?* p. 499.

(2) Cf. *supra*, chap. VII, VIII.

comme les modernes ; seulement il estime que par l'acceptation d'une vérité transcendante, l'immanence intellectuelle n'est pas plus violée, que l'immanence organique ne l'est par l'assimilation d'une nourriture étrangère. Quelques contemporains, au contraire, n'admettent pas que cette immanence soit ainsi relative. Ils semblent couper l'intelligence de toutes ses relations réelles avec les substances extérieures et en faire un système clos dans lequel rien ne peut entrer du dehors. Sous cette préoccupation ils interprètent en un sens moniste, qui les fausse, ces formules courantes : rien n'est en nous qui ne soit de nous, toutes nos idées sont autochtones, nous ne pouvons nous développer par l'acceptation d'un apport transcendant, comme prétend l'être le dogme catholique...

Nous avons vu plus haut les origines philosophiques de cette situation religieuse. L'esprit de libre examen introduit par le protestantisme la prépare (1) ; Leibniz et Kant nous y acheminent, jusqu'à ce que le monisme du XIX[e] siècle nous y amène (2). L'autonomie de la raison est déclarée absolue. « De sorte que le jour où la raison laissée seule maîtresse du connaissable prétend trouver immanentes

(1) Cf. M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la Pensée contemporaine en matière d'apologétique*, p. 24.

(2) Cf. ED. LE ROY, art. cit., p. 502 : « On peut dire qu'en avoir pris conscience claire (du principe de l'immanence) est le résultat essentiel de la philosophie moderne...»

en elle toutes les vérités nécessaires à la vie, elle exclut radicalement le monde de la foi : il n'y a plus juxtaposition mais incompatibilité » (1). C'est ce que signifiera avec une remarquable netteté M. Edouard Le Roy : « Un dogme apparaît ainsi comme un asservissement, comme une limite aux droits de la pensée, comme une menace de tyrannie intellectuelle, comme une entrave et une restriction imposées du dehors à la liberté de la recherche : toutes choses radicalement contraires à la vie de l'esprit, à son besoin d'autonomie et de sincérité, à son principe générateur et fondamental, qui est le principe de l'immanence » (2).

Il y a en cette position de quoi préoccuper à bon droit l'apologétique. Tous ses efforts seront vains en effet, toutes ses argumentations seront non avenues, si elle ne contraint d'abord les esprits séduits par le préjugé d'immanence absolue à ouvrir une fenêtre sur le dehors et *à prendre en considération le problème du transcendant.* A cette seule condition la démonstration objective pourra atteindre les intelligences contemporaines dont nous venons de parler.

Celles-ci donc refusent de sortir d'elles-mêmes et elles professent avec M. Brunschwick que : « C'est du sein de l'immanent que surgira, s'il doit surgir, le système des vérités transcendantes » (3). L'anti-

(1) Cf. M. Blondel, ouv. cit., p. 24 et 25.
(2) Art. cit., p. 502.
(3) *Revue de métaph. et de mor.*, mai 1896, p. 384.

nomie dès lors est inévitable : d'un côté l'esprit ne peut recevoir une vérité hétérogène ; de l'autre, le christianisme nous propose des vérités dont la découverte dépasse la portée de toute intelligence finie.

2. *Solutions.* — Pour résoudre cette difficulté, deux méthodes ont été proposées.

a) *Méthode positiviste et subjectiviste.* — Elle consiste à accepter sans contrôle le postulat d'une *immanence absolue.* En ce cas, on est réduit à rabaisser la vérité révélée au niveau des vérités scientifiques, que l'esprit atteint par sa seule énergie.

Ainsi les uns, comme M. G. Lechartier, ont proposé de modifier les formules dogmatiques et d'en dissoudre les symboles (1), afin de les harmoniser les unes et les autres aux aspirations de l'âme qui les pense. « C'est l'âme vivante, bonne et belle, qui fait la beauté du mythe en l'interprétant. Et quand elle ne peut plus se retrouver, se reconnaître dans un mythe et s'en servir, comme parlent les savants, pour s'autosuggestionner, elle le délaisse et en crée d'autres » (2). De cette manière s'obtient « une adaptation nouvelle, une interprétation plus subtile de la lettre ancienne » (3). Et « dès lors que les réa-

(1) Cf. G. Lechartier, *Annales de Ph. chrét.*, avril 1901 ; *De la méthode positive appliquée à la défense du Christianisme*, p. 655.
(2) *Ibid.*, p. 656, n. 1.
(3) *Ibid.*, p. 659.

lités supérieures, que ces mythes religieux se sont efforcés d'exprimer depuis tant de siècles, seront trouvées *identiques* à celles que la science positive vient aujourd'hui établir, la religion chrétienne empruntera à cette science sa certitude positive, deviendra *démontrée* en même temps et par là même qu'elle demeurera *révélée*, recevra enfin sa confirmation scientifique ou plutôt sera science elle-même » (1). — Telle est la conclusion de la méthode positive appliquée à la défense du Christianisme. Trompée par une fausse conception de l'évolution des dogmes, elle aboutit en fait à nier la transcendance de l'ordre surnaturel, à diminuer la vérité révélée au point de la détruire. Elle la donne en effet comme venue de nous, elle la présente comme un reflet de notre âme, qui en change les formules, suivant qu'elle peut ou non se retrouver en elles. En un mot, elle entend que la raison humaine soit le principe des dogmes, ce qui équivaut à les rejeter.

D'autres, à la suite de M. A. Loisy, espèrent trouver en eux-mêmes l'expression de la révélation. Celle-ci serait alors le fruit d'un progrès immanent. Son enseignement n'apparaîtrait plus comme un apport de l'extérieur, mais comme une manifestation du travail de Dieu en nous : « Ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu » (2). « La révélation se réa-

(1) *Ibid.*, p. 660.
(2) Cf. A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 195.

lise dans l'homme, mais elle est l'œuvre de Dieu en lui, avec lui et par lui » (1). Nous avons déjà dit (2), que telle n'est pas la révélation chrétienne et qu'un catholique doit en prendre son parti : la révélation nous offre un enseignement de l'extérieur et elle nous demande de l'accepter sur la foi d'un témoignage divin.

Il semble donc qu'adopter sans critique préalable le postulat de l'immanence absolue, c'est vraiment se condamner à opposer une « fin de non-recevoir préliminaire et globale » à la révélation catholique. — Mais ce principe de l'immanence est-il si absolu et si exclusif, qu'on veut bien le dire ? Mérite-il le crédit qu'on lui fait ?

β) *Méthode d'immanence.* — Non, répond M. Maurice Blondel : « A étudier en effet le système lié de nos pensées, il apparaît que la notion de l'immanence ne se réalise dans notre conscience que par la présence effective de la notion du transcendant. On ne peut donc recevoir l'idée d'une absolue autonomie intellectuelle et morale, qu'à la condition de concevoir forcément une hétéronomie possible » (3). Le postulat de l'immanence est donc inacceptable. M. Blondel le montre à l'aide d'une méthode d'analyse psychologique, qu'il appelle, malheureusement peut-être, *une méthode d'immanence.* Mais, « en quoi donc consistera la méthode d'immanence, si-

(1) *Ibid.*, p. 197.
(2) Cf. *suprà*, ch. VII.
(3) Cf. M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences...*, p. 34.

non à mettre en équation dans la conscience même ce que nous paraissons penser, vouloir et faire avec ce que nous faisons, nous voulons, nous pensons en réalité : de telle sorte que dans les négations factices ou les fins artificiellement voulues se retrouveront encore les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent » (1).

Or, parmi ces besoins incoercibles de l'homme, l'analyse découvre le sentiment religieux, « l'effort éternel et en quelque sorte l'infatigable palpitation de l'âme haletante après l'infini » (2). L'accord est à peu près unanime sur ce point entre tous ceux qui ne professent point un complet matérialisme (3). Universellement, on voit en cette indestructible aspiration vers l'infini la source de toute religion naturelle (4). Mais beaucoup ne veulent pas d'un culte,

(1) *Ibid.*, p. 33.

(2) Cf. F. Buisson, *La Religion, la Morale et la Science*, p. 30.

(3) En l'année 1903 (août-septembre) une intéressante discussion sur le *sentiment religieux* s'est ouverte dans le journal *L'Action* entre MM. Aulard et Buisson. Le premier, en bon disciple d'Aug. Comte (1re manière) voulait reconduire aux frontières le vieux Dieu de la métaphysique en le remerciant de ses services provisoires, et remplacer la religion par la morale scientifique. Le second, au contraire, loin de nier le fait psychologique de l'aspiration religieuse, qui, selon lui, est à l'origine de tous les cultes et de tous les rites, entreprend de montrer le caractère purement humain des religions, auxquelles elle donne naissance Il ne veut pas détruire la religion, il préfère la « laïciser ».

(4) Cf. Dukheim, *L'année sociologique*, cité dans les *An-*

qui s'adresserait à un Etre supérieur à nous. « Il n'y a pas, disent-ils, de choses divines qui ne soient humaines ; c'est au cœur de l'humanité que réside le divin (1). Il n'existe point de transcendant.

C'est aux partisans de ce monisme que M. M. Blondel apporte ce qu'on a justement appelé « le remède de l'immanence » (2). Ses ennemis eux-mêmes l'ont reconnu. « Le rationalisme moderne a été conduit par l'analyse de la pensée à faire de la notion d'immanence la base et la condition même de toute doctrine philosophique. *S'attacher* TOUT AU CONTRAIRE *à l'action pour faire voir dans tout acte une inévitable transcendance... et aboutir à la pratique littérale du catholicisme, voilà le but que s'est proposé M. Blondel...* » (3). Et il ne l'a pas caché : « Mon dessein, écrit-il, a toujours été d'établir qu'une méthode d'immanence intégralement développée,

nales de Ph. chrét., juillet 1899 : « Sans doute la religion résulte de l'éducation et de la provocation extérieure, mais elle en résulte à la manière de l'amour. Il n'y a pas d'amour sans objet, mais il n'y a pas non plus d'objet, qui crée la spontanéité et la liberté de l'amour. Qu'on cesse donc de dire que la religion est le résultat des symboles, des craintes..., elle est le résultat d'une aspiration spontanée et nésessaire à des relations avec l'infini ».

(1) Cf. F. BUISSON, *La Religion, la Morale et la Science*, p. 254.

(2) Cf. H. GOUJON, *Les ennemis de la raison...*, p. 125.

(3) Cf. *Supplément de la Revue de Métaphysique et de morale*, novembre 1892, cité par M. F. MALLET, *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, *Revue du Clergé français*, 15 avril 1904.

devient exclusive d'une doctrine de l'immanence » (1).

Cette méthode s'efforce de montrer que l'homme ne se suffit pas à lui-même. Elle découvre dans une analyse intime ainsi que dans une synthèse vigoureuse provoquée par les nécessités de l'action, que « l'homme ne peut jamais légitimement ni réellement s'en tenir à l'humain » (2) ; que les exigences profondes de notre nature ne peuvent trouver satisfaction dans notre moi lui-même ; que nos « besoins incoercibles » postulent quelque chose d'extérieur à nous. L'inventaire de nos ressources immanentes, la mise en regard, en équation, de nos aspirations inéluctables vers le Vrai, le Bien, le Beau infini et de l'insuffisance de nos moyens pour y atteindre, nous montrent que notre nature, laissée à elle-même, n'est point dans un état d'équilibre ; et qu'il lui faut un secours qui la dépasse, un secours transcendant. « Il est légitime de montrer que le progrès de notre volonté nous *contraint* à l'aveu de notre insuffisance, nous conduit au *besoin senti d'un surcroît...* » (3).

De cette analyse interne il ressort donc que l'âme humaine concrète et vivante, loin de repousser tout don extérieur, le postule au contraire. Elle se reconnaît *relative* à un transcendant, et par là pose devant nous le problème de Dieu. Il n'en faut

(1) Cf. F. Mallet, *ibid.*, et auparavant M. Blondel, *Lettre sur les exigences*, etc..., p. 55.
(2) Cf. M. Blondel, *Lettre sur les exigences...*, p. 78.
(3) *Ibid*, p. 38.

pas davantage pour montrer que la « fin de non-recevoir préliminaire et globale », invoquée par M. Le Roy au nom du principe de l'immanence, est une illégitime et orgueilleuse exagération. Le présent examen de conscience psychologique en effet, loin d'écarter le débat de l'apologétique objective, lui ouvre la voie et en fait reconnaître la nécessité (1).

(1) Il importe de faire remarquer que, *dans ces limites*, la méthode dite d'immanence se restreint à l'ordre naturel et à un problème purement philosophique : *l'homme se suffit-il à lui-même ?* ou bien, *constate-t-il son insuffisance de manière à reconnaître le besoin, qu'il a, d'une aide venue de l'extérieur ?* — Jusqu'ici donc la méthode de M. Blondel ne parle nullement d' « amener le non-croyant à faire l'expérience de la religion catholique », comme l'Encyclique *Pascendi gregis* le reproche à l'apologétique des modernistes (édit. des quest. Act., p. 53). Elle n'entreprend point d'ailleurs une œuvre apologétique, au sens strict du mot, mais une œuvre de déblaiement préalable et nécessaire aux esprits imbus de monisme : elle se borne à briser dans l'ordre philosophique le cercle, à l'intérieur duquel, au nom de leur doctrine d'immanence, M. Le Roy et ses partisans s'enferment afin de repousser *a priori* comme irrecevable tout le débat de l'apologétique objective.

A cette préparation négative s'adjoint par contre-coup une préparation positive ; mais celle-ci ne dépasse pas la mise en valeur de ces *raisons séminales*, que les Pères grecs et latins découvraient en « toute âme naturellement chrétienne » (voir plus bas page 273 et aussi chap I, p. 7-13). — Quand, à leur exemple, la méthode selon l'immanence ou méthode d'analyse psychologique entend ne pas dépasser l'ordre naturel, ou quand elle consent tout au plus à « admettre dans la nature humaine, au regard de l'ordre surnaturel..., une capacité et une convenance » (Encyc. p. 57), elle ne s'expose à aucun reproche. Que

Bien plus, il ne se contente pas de faire seulement œuvre négative, il dispose encore directement le sujet à faire l'efficace démarche que réclamera de lui l'apologétique traditionnelle. Il lui fait prendre conscience de son besoin de Dieu, de son élan vers l'infini, de son désir d'aller vers ce transcendant inconnu, dont il souhaite le secours. Or, prendre conscience d'une telle aspiration, c'est l'aviver : « si tost que l'homme pense un peu attentivement à la Divinité, dit saint François de Sales, il sent une certaine douce esmotion de cœur, qui tesmoigne que Dieu est Dieu du cœur humain » (1). — En même temps la vue de notre indigence nous inspire une salutaire humilité, qui nous déterminera à demander à ce Dieu l'aide et la lumière dont notre volonté a besoin pour aller jusqu'à Lui. *Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

fait-elle en effet sinon invoquer la *puissance obédientielle*, dont parlent les scolastiques ? — Mais quand elle s'attribue une portée plus considérable, elle mérite le blâme qu'adresse l'Encyclique à ceux qui utilisent l'immanence « comme méthode d'apologétique, et le font, disons-Nous, avec *si peu de retenue*, qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine, au regard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance, — choses que que de tout temps les apologistes catholiques ont eu soin de mettre en relief, — mais une vraie et rigoureuse exigence » (p. 57 et 59).

Nous verrons plus loin comment on s'est parfois avancé jusqu'à cet excès.

(1) Cf. *Traité de l'amour de Dieu*, édit. Dom. Mackey, t. v, ch. xv, p. 74.

§ II. — La portée de la méthode d'immanence

A partir du point de vue de l'immanence, cette méthode est rigoureuse. L'analyse psychologique, à n'en pas douter, découvre en nous l'amour de l'infini, le besoin d'un surcroît. Ce sont des phénomènes naturels, dont nul ne conteste l'importance religieuse. Aussi bien que la philosophie, l'Eglise en fait grand cas. « Elle enseigne que l'âme a reçu de prime abord, autant que l'exigeait sa destination essentielle, la force et la tendance de produire cette vie (religieuse) ; de sorte que l'exercice de cette vie n'est que l'expansion, le développement d'une *racine* qui sort de la nature même de l'âme... L'énergie de cette racine, où elle se manifeste avec le plus de force et de persistance, c'est dans le domaine du devoir, qui nous porte à honorer Dieu et à le servir ;... en soi elle est indéracinable, elle se révèle même dans un pécheur obstiné, au moins par le trouble que provoque la *discordance* de ses sentiments avec son penchant naturel ou avec la rectitude naturelle et essentielle de la volonté même » (1). On retrouve donc en nous des aptitudes, qui sont comme les *rai-*

(1) Cf. Scheeben, *La Dogmatique*, trad. Bélet, tome III, p. 351.

sons séminales de la religion *naturelle*. Nos exigences constatables ne vont pas au delà de cette dernière. Elles entraînent vers Dieu l'âme « naturellement chrétienne » ; elles nous disposent de la sorte à la réception d'un don surnaturel de lumière et de grâce ; elles développent en nous « l'aptitude non à le produire ou à le définir, mais à le reconnaître et à le recevoir » (1) ; et par là même elles nous font *souhaiter* davantage cet accroissement qui enrichira notre âme.

Dans ces limites, où la retient la philosophie, la méthode d'analyse psychologique ne manquera pas de la prudence nécessaire (2). Elle apporte un réel remède à ceux que trouble le préjugé moniste. D'une manière contraignante, elle les amène à confesser qu'ils ne sont pas irrémédiablement enfermés dans leur moi, à désavouer l'exagération du principe d'autonomie absolue et à aborder par l'apologétique objective le problème de la révélation et du surnaturel.

Si donc à ceux qui la proposent — parce qu'ils en sentent la nécessité pour plusieurs de leurs contemporains — on adresse cette question précise et éclairante, qu'énonce un théologien distingué : « Au nombre de ces révélations intimes et de ces aspirations spontanées qui montent du fond de l'être humain, reconnaissez-vous, oui ou non, le sentiment

(1) Cf. M. Blondel, *Lettre sur les exigences...*, p. 38.
(2) Cf. Encyc. *Pascendi gregis*, p. 57.

d'une dépendance essentielle à l'homme, d'une sujétion empreinte dans sa nature et conséquemment d'un devoir d'adoration envers Dieu? » (1) — Ils pourront répondre par l'affirmative, prêts à souscrire à cette conséquence, qu'ils ont toujours eu à cœur de faire accepter : « Si une fois vous admettez que l'idée religieuse pénètre chez vous en souveraine, tous les hommages, toutes les soumissions d'âme qu'elle exigera de vous devront vous sembler choses dues et naturelles. Ne parlez donc plus de *violence*, ni d'*asservissement*, ni de *limite aux droits de la pensée*, ni de *tyrannie intellectuelle:* le dogme vient en vous comme chez lui ; et ce premier exercice du principe d'immanence, qui aura eu pour effet d'acclimater en vous la croyance au surnaturel, aura du même coup mis fin à l'autonomie de votre nature » (2). — A l'autonomie absolue, s'entend ; car nous avons montré plus haut (3) de quelle incontestable autonomie relative nous jouissons.

C'est de celle-ci, en effet, que relèvent les premiers élans de notre âme vers Dieu, bien imparfaits encore. Nous avons vu, d'autre part, comment la méthode d'immanence travaille à les provoquer, sans cependant méconnaître son impuissance à franchir les limites qui séparent l'ordre naturel de l'ordre

(1) Cf. ADHÉMAR D'ALÈS, *Chronique théologique*, journal *L'Univers*, 3 juin 1907.
(2) *Ibid.*
(3) Cf. ch. VII et VIII.

surnaturel ; si bien qu'elle pourrait emprunter, pour exprimer la tâche qu'elle aborde, cette gracieuse description de saint François de Sales : « Notre chétive nature, navrée par le péché, fait comme les palmiers que nous avons de deça, qui font voirement certaines productions imparfaictes et comme des essais de leurs fruitz, mays, de porter des dattes entières, meures et assaisonnées, cela est réservé pour des contrées plus chaudes. Car ainsy notre cœur humain produit bien naturellement certains commencemens d'amour envers Dieu, mays d'en venir jusques à l'aymer sur toutes choses, ce qui est la vraie maturité de l'amour dû à cette suprême bonté, cela n'appartient qu'aux cœurs animés et assistés de la grâce céleste et qui sont en l'estat de la sainte charité ; et ce petit amour imparfait, duquel la nature elle-même sent les eslans, ce n'est qu'un certain vouloir sans vouloir, un vouloir qui voudrait mais qui ne veut pas, un vouloir stérile, qui ne produit point de vrays effetz, un vouloir paralytique qui voit la piscine salutaire du saint amour, mays qui n'a pas la force de s'y jeter » (1).

Ce désir inefficace encore, cet effort, ce besoin senti d'un achèvement est en fait une préparation de l'âme à recevoir la grâce. Dieu, en effet, ajoute saint François de Sales, se sert de cette inclination avivée par le sentiment de notre faiblesse « comme d'une anse pour nous pouvoir plus suavement prendre et

(1) *Traité de l'amour de Dieu*, ch. XVIII, p. 82.

retirer à soi » (1). — Tel est l'espoir que caressent plusieurs partisans de l'apologétique nouvelle : Dieu répondra à la bonne volonté de l'homme en donnant « alors quelque secours, par le moyen duquel nous pourrions passer plus avant » (2).

Ainsi le rôle de la méthode est double : d'abord, montrer l'*inanité de toute fin de non recevoir*, que le principe d'immanence opposerait à la révélation ; ensuite, travailler, comme Pascal et selon le vœu du cardinal Dechamps, à « *faire désirer que la religion soit vraie ;* l'esprit accueillera ainsi plus favorablement la démonstration que les faits lui apporteront du dehors » (3).

La méthode d'immanence pour demeurer rigoureuse ne doit pas aller au-delà ; elle ne doit pas confondre transcendant et surnaturel, ni prétendre découvrir sous l'exigence qui fait admettre le transcendant le postulat *nécessaire* d'un surnaturel indispensable et inaccessible à l'homme ; pas plus qu'elle ne doit espérer fournir *a parte subjecti*, c'est-à-dire par l'analyse du sujet une démonstration de la réalité du surnaturel.

Certes, la grâce s'insinue sans cesse dans nos actions et nous soutient dans l'accomplissement de nos devoirs. Il le faut, car les vertus naturelles laissées à elles-mêmes ne conduiraient pas bien loin.

(1) *Ibid.*, p. 84.
(2) *Ibid.*
(3) Cf. G. Bertrin, *Le cardinal Deschamps*, journal *L'Univers*, 20 avril 1907.

Le pape Léon XIII le rappelait encore dans la lettre par laquelle il condamnait l'Américanisme : « Il n'est point d'homme qui ne soit agité par de violentes tentations. Pour les surmonter et pour observer dans son intégrité la loi naturelle, il a besoin d'un secours divin » (1). On ne s'en tient donc jamais dans la pratique à une religion purement naturelle (2).

Il n'en est pas moins vrai, pourtant, que dans certains cas particuliers les seules forces de l'homme suffisent aux vertus naturelles et que, considérées en l'homme lui-même, les aspirations, les besoins de surcroît, les exigences que l'analyse subjective découvrira en nous, ne postulent qu'un secours *naturel*, en vue de la conquête de notre fin naturelle. C'est en ce sens que pour résoudre un problème analogue à celui qui nous préoccupe, un théologien de grande valeur écrit : « Quant à la mesure de cette consommation définitive et à la manière dont elle doit se réaliser en tant qu'elle est requise par la destinée naturelle, il faut évidemment les déterminer et par les *aspirations* de la nature vers son perfectionnement et par ses *forces actives et essentielles* :

(1) Lettre *Testem benevolentiæ*, 22 juin 1899.

(2) Mgr Pie, *Introd. syn.*, IX, écrivait à ce sujet : « Pour ma part j'ai lu avec la plus grande patience un volume intitulé : *De la religion naturelle*. Ma conscience m'oblige à dire que je n'y ai pas trouvé une religion, et dans le peu de religion qu'il contient, j'ai trouvé beaucoup de surnaturel ».

la consommation doit se présenter comme le développement complet et continu de ces forces ou du germe qu'elles contiennent. Rien, en effet, ne peut être destiné par nature à une chose, qui ne le peut faire ou atteindre par sa nature » (1). Voilà une application — avant la lettre — de la méthode d'immanence ; et elle rappelle en rigoureuse philosophie, que le surnaturel demeure nécessairement « hors de nos prises ».

M. M. Blondel ne juge pas autrement la portée de sa méthode. Il écrivait en 1905 : « Dieu est le transcendant absolu, l'inaccessible, l'incompréhensible : toutefois l'homme par sa raison peut connaître qu'il est : il peut connaître la dépendance où il est vis-à-vis de Lui. Et quel que soit le progrès de cette connaissance, fût-elle développée par une intervention spéciale de Dieu lui-même, elle ne ferait jamais que constater la *naturelle* transcendance de Dieu, la naturelle dépendance de l'homme » (2). Et, comme sur la foi de textes indécis, dont les termes pouvaient donner lieu à une interprétation équivoque, on l'avait accusé de naturalisme, l'éminent philosophe répondit naguère par cette importante déclaration : « On me prête le dessein de montrer comment les dogmes sont appelés ou postulés par l'âme humaine, qui, si elle sait bien voir en elle-même,

(1) Cf. Scheeben, *La Dogmatique*, trad. Bélet, tome III, p. 402.

(2) Lettre partic., 20 janvier 1905 ; cf. aussi *Lettre sur les exigences*, p. 29.

peut les y découvrir d'avance. — Or, je n'ai pas cessé un seul instant d'affirmer que, sans un enseignement objectif et une révélation positive, nous ne pouvons par nous-même découvrir aucun dogme, obtenir aucune connaissance de la véritable réalité surnaturelle, dégager aucune notion de la grâce, même quand les touches secrètes de Dieu se traduisent déjà par des faits de conscience anonymes » (1).

Et pourtant, sans viser à dégager ainsi de l'intérieur des notions théoriques, ne pourrait-on pas dire qu'*en fait* les appels incoercibles de notre âme s'adressent *toujours et à notre insu* à un surnaturel anonyme, « indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme » ? — Ne serait-il pas beau, en effet, de prouver de la sorte aux immanentistes les plus résolus, qu'inconsciemment ils sont agités par le désir d'un transcendant et d'un transcendant surnaturel ? Dans la réalité il peut en être ainsi *parfois*, quand Dieu envoie ces grâces prévenantes qui, selon l'expression du concile de Trente, « disposent à la conversion » (2) ; mais en est-il ainsi *toujours*, et sous cette inquiétude d'âme, que les phénomènes psychologiques nous revèlent, y a-t-il *toujours* l'action d'une grâce subjective, d'un surnaturel immanent qui postule un surnaturel transcendant? — Il faut pouvoir l'affirmer, si l'on veut conserver à la mé-

(1) Cf. M. Blondel, Lettre au journal *L'Univers*, parue le 12 mars 1907, 2°.

(2) *Sess.*, VI, cap. VI, dans Denziger, n° 680.

thode la force contraignante qu'elle souhaite acquérir. Mais on ne le peut sans faire appel à des hypothèses théologiques au moins très contestables. *A fortiori*, ne peut-on pas reconnaître en notre nature des éléments surnaturels, ni même des « exigences rigoureuses » à l'égard du surnaturel (1).

§ III. — La limite des conclusions rigoureuses dues a la méthode d'immanence

Dans le domaine philosophique où elle conclut à l'existence d'un transcendant, la méthode d'immanence est donc pour certains esprits une préparation nécessaire au problème que pose l'apologétique objective ; mais il n'en va plus de la sorte, si la méthode prétend à elle seule *sonder le mystère de ce transcendant* et nous le faire reconnaître comme surnaturel. Alors, en effet, elle rendrait inutile l'ancienne apologétique et résoudrait d'un coup tout le problème.

Mais cette espérance est décevante. Sous sa forme la plus atténuée, qui s'efforcerait de montrer qu'en fait notre âme postule *toujours* en ses exigences constatables un surnaturel anonyme, la tentative est vaine. Elle offre de plus un grave danger ; celui

(1) Cf. Encyc. *Pascendi gregis*, p. 79.

d'être entraîné irrésistiblement — sous peine de renoncer à tout bénéfice apologétique en ce domaine — à une thèse évidemment erronée : l'analyse subjective peut reconnaître en toute certitude les signes du surnaturel et le surnaturel lui-même. Répondons à ces deux extensions illégitimes de la méthode.

1. *L'objet de nos aspirations n'est pas nécessairement un surnaturel même anonyme.* — Les aspirations de l'âme religieuse, de l'âme naturellement chrétienne, en vertu des raisons séminales que les Pères grecs découvraient en elle (1), font surgir les problèmes de Dieu et de la destinée humaine. Elles nous inclinent même vers une solution dont elles nous permettent de mieux entrevoir la lumière désirée, selon le mot de saint Thomas : *Desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderat* (2). Mais cette pré-

(1) Cf. Saint Justin, *II Apolog.*, ch. viii, § C, édit. Otto ; Clément d'Alex., *Stromates*, liv. I, ch. xiii, édit. Migne, P. G., tome VI, col. 395, etc. Voir *supra*, ch. i. Cette tradition patristique est d'ailleurs rappelée en ses limites précises par le Ch. J. Didiot, *Logique surnat. subj.*, p. 468 et 469 : « Parmi ces connaissances que la logique la plus simple et la plus spontanée dégage des principes et des faits, se trouve au premier rang la notion de Dieu très simple et très spontanée elle-même, qui pourra devenir le germe et le générateur d'une science réfléchie et amplement démonstrative de la théologie naturelle et même surnaturelle, *raison* vraiment *séminale*... etc. ».

(2) S. *théol.*, I p., q xii. art. 2, in c.

paration positive est toute naturelle, et « les exigences naturelles de l'âme » (1), qu'elle éveille, ne postulent que la naturelle transcendance de Dieu. — Pour dire qu'*en fait* et sous le voile de l'anonymat cette aspiration appelle un secours surnaturel, il faudrait qu'*en fait* tout secours transcendant fût surnaturel ; ou encore, il faudrait que sous ce phénomène psychologique il y eut *toujours et nécessairement* un phénomène surnaturel, soit un « surnaturalisme immanent », qui postule un « surnaturalisme transcendant », soit, en d'autres termes, une grâce intérieure qui réclame à titre de complément une grâce extérieure. Or, ce sont là des hypothèses loin d'être nécessairement réalisées.

A. *Première hypothèse*. — *α*) *Exposé*. — L'homme, dit-on, est destiné à une fin surnaturelle. Il ne peut évidemment l'atteindre que par des moyens surnaturels. Ces moyens sont donc sûrement donnés. Autrement, et « c'est là le scandale de la raison... il faut admettre que, impuissants à nous sauver, nous sommes puissants pour nous perdre à jamais ; que, incapables de nous purifier, nous sommes capables de nous souiller irrémédiablement ; et que le don gratuit, libre et facultatif dans sa source, devient pour le destinataire inévitable, imposé, obligatoire ; en sorte qu'il n'y a pas, semble-t-il, symétrie entre les alternatives » (2)... Afin d'écarter ce scandale,

(1) Cf. M. Blondel, *Lettre sur les exigences...*, p. 29.
(2) *Ibid.*, p. 30.

on est amené à conclure : 1° que sous une forme ou sous une autre, est fait nécessairement à l'homme un don surnaturel, par lequel il puisse se sauver ; et 2° que l'homme doit sentir en quelque manière l'obligation d'accepter ce don et de s'en servir : « Sans ce *caractère de nécessité interne*, qui, exprimant l'ultimatum, auquel nous nous subordonnons en agissant, définit du même coup notre responsabilité, les rigueurs de la sanction ne sauraient se justifier » (1). Car « ni le salut, ni la damnation ne sont possibles et justifiables par la fidélité ou l'infidélité à la seule loi naturelle » (2).

β) *Critique.* — L'homme, qui se damne, ne se perd pas nécessairement par le mépris d'un don surnaturel, que sans le savoir sa nature postulerait. — Dès son origine, en effet, l'homme n'est pas essentiellement incapable de salut : « Bien que la nature ne donne pas à l'homme le moyen de conquérir le bonheur, elle ne le trahit pas en cette nécessité ; elle lui a donné en effet le libre arbitre, par lequel il peut se tourner vers Dieu, d'où lui viendra le bonheur » (3). Il est capable de pratiquer cette bonne volonté, à laquelle Dieu ne dénie jamais son assistance. Celle-ci cependant *n'est pas nécessairement surnaturelle au début de l'intervention divine.* Elle peut n'être parfois qu'un *secours divin natu-*

(1) *Ibid.*, p. 60.
(2) Lettre partic., 6 février 1905.
(3) Cf. Saint THOMAS, *S. théol.*, Ia IIae, q. v, art. 5, ad 1um.

rel (1), qui peu à peu prépare l'âme à recevoir la grâce proprement dite dans la justification. Ce secours divin naturel ne serait-il pas l'objet réel des « exigences naturelles de l'âme » ? — La possibilité de poser ce problème montre à tout le moins que l'appel découvert par l'analyse subjective ne s'adresse pas nécessairement à un surnaturel même anonyme.

Réciproquement, le refus, qu'au début de sa vie morale, l'homme opposerait aux injonctions de la loi naturelle, n'atteint *pas nécessairement* une sollicitation de la grâce. Celle-ci,en effet,est un surcroît,un accident d'ordre surnaturel, que Dieu ajoute à notre nature pour donner à nos actes une valeur quasi-divine. Mais avant l'offre de toute grâce prévenante, la mauvaise volonté humaine ne peut-elle pas déjà,par sa corruption même,avoir rendu impossible l'acceptation de ce don gratuit, et lui avoir fermé l'accès de l'âme en opposant une primordiale fin de non-recevoir à l'appel divin, si jamais il se faisait entendre? En ce cas ne devrait-on pas dire avec saint Paul : *qui*

(1) Cf. P. Hurter, *Théol. dogm.*, tome III, p. 19 : « Hæc vero (gratia medicinalis) esse potest in ordine, qui supernaturali est inferior; *neque enim supponit ordinem supernaturalem*, neque *exigit*, *ut sit per se supernaturalis*, quamvis gratis a Deo conferatur » ; et p. 40 : « Cum dicimus hominem indigere auxilio, non affirmamus illud per se supernaturale esse debere. Ad opus enim ethice bonum sufficit per se auxilium Dei ordinis *naturalis*. In præsenti tamen ordine, illud, *si non semper*, sæpe tamen est supernaturale ».

sine lege peccaverunt, sine lege peribunt (1). Leur infidélité à la loi naturelle les a privés des grâces promises seulement aux âmes de bonne volonté. Leur désobéissance en est-elle moins coupable et moins punissable ?

Qu'il en soit *rarement* ainsi ? Peut-être ; mais enfin s'il est possible qu'il en soit ainsi *parfois*, on ne peut dire, en toute rigueur, que nos exigences s'adressent en définitive à un surnaturel anonyme.

Il est vrai que les choses changeraient, si l'on pouvait soutenir que tout homme, même *avant* la justification, est placé dans un *état surnaturel* (2). Il posséderait alors des *raisons séminales* positives d'ordre surnaturel, de sorte qu'on pourrait avancer avec vraisemblance que sous les phénomènes psychologiques d'aspiration à l'infini, etc..., contre-coups de son action, c'est le « surnaturalisme immanent qui seul exige le surnaturalisme extérieur ou transcendant » (3). De cette façon, la méthode reprendrait sa force tout en écartant le danger de naturalisme. C'est la deuxième hypothèse qui vient ici au secours de la première.

B. *Deuxième hypothèse.* — α) *Exposé.* — Du fait de la vocation universelle à la grâce et au salut, l'homme ne peut plus poursuivre une fin purement naturelle ; il ne peut « se soustraire à cette *radicale*

(1) *Ad Rom.*, II, 16.
(2) Cf. M. Blondel, *Hist. et dogme*, p. 68.
(3) M. Blondel, Lettre partic., 20 juin 1898.

et *universelle* pénétration de quelque chose, qui empêchera toujours l'homme de trouver son équilibre dans l'être humain » (1). Donc, avant le baptême et la justification, l'homme est dans un état surnaturel, si bien que l'apologétique subjective pourra « s'adresser non pas seulement à ceux qui peuvent appartenir au corps de l'Eglise, non pas même à la multitude inconnue de ceux qui appartiennent à son âme, mais *à tous absolument* » (2). Elle s'efforcera de montrer au païen ou à l'impie les titres de naturalisation que le surnaturel possède en lui. « Même méconnu, dit à ce sujet le P. Laberthonnière, Dieu est toujours là. Et, en effet, en toute vie humaine, bon gré mal gré, sous les attitudes les plus diverses et les plus opposées, n'y a-t-il pas toujours le désir de posséder Dieu, le désir d'être Dieu ? Mais ce désir n'est pas naturel, je veux dire que l'homme ne saurait l'avoir par lui-même, car on ne peut pas posséder Dieu malgré lui, comme on possède une chose, il faut que Dieu se donne. Et si l'homme désire posséder Dieu et être Dieu, c'est que Dieu s'est déjà donné à lui. Voilà comment, dans la nature même peuvent se trouver et se trouvent des exigences au surnaturel » (3).

Le rôle de la méthode est en ce point bien défini : « En se plaçant à un point de vue qui soit *commun*

(1) Cf. M. Blondel, *Hist. et dogme*, p. 68.
(2) Cf. M. Blondel, *Lettre sur les exigences*, p. 39, 40.
(3) Cf. *Le problème religieux*, tiré à part, p. 21.

à tous les hommes, en s'adressant, si je puis ainsi dire, au *germe de christianisme* déposé en eux, germe *en vertu duquel ils peuvent toujours faire partie de l'Eglise invisible*, on pourra montrer que ce germe a son explication dans le dogme chrétien, qu'il ne tire son *origine* et sa *vie* que de l'Eglise visible vivant dans le Christ et qu'il ne trouve qu'en elle son complet développement » (1).

β) *Critique.* — Il semble théologiquement impossible d'admettre dans sa généralité ce nouveau postulat ; car on ne peut dire que tout homme est nécessairement, dès sa naissance, dans un *état positif surnaturel.*

La grâce prévenante, en effet, apporte à l'infidèle, — qui souvent ne s'en doute pas le moins du monde, — des secours, dont il peut tirer parti pour s'avancer vers la justification ; mais la grâce prévenante ne constitue pas l'homme dans un *état*, c'est-à-dire dans une *situation permanente* par rapport au surnaturel, puisqu'elle-même est passagère et par instants cesse de nous atteindre. — D'ailleurs, elle ne semble pas donnée à tous dès le commencement de la vie. Cela ressort des paroles du concile de Trente : « Bien que le Christ soit mort pour tous les hommes, tous ne reçoivent pas le bénéfice de cette mort, mais ceux-là seulement, à qui les mérites de la Passion sont transmis » (2). Or, ce don

(1) *Ibid.*, p. 22, n. 1.
(2) *Sess.*, VI, ch. III, dans Denziger, n° 677.

n'est pas *nécessairement* fait à tous dès la naissance, puisque le concile ajoute : « La justification de l'impie est représentée comme le transfert de l'état, dans lequel l'homme naît fils d'Adam, à l'état de grâce et de filiation adoptive de Dieu par l'œuvre du nouvel Adam » (1). Si ce dernier état est surnaturel, le premier que le texte lui oppose *ne l'était pas*.

Cette conclusion est d'ailleurs confirmée par le concile lui-même : « Le début de la justification pour les adultes date du moment où la grâce prévenante de Dieu nous atteint par les moyens du Christ Jésus ; c'est-à-dire qu'elle date du moment de la vocation, dont ils sont l'objet de sa part, sans l'avoir mérité en aucune façon » (2). Il y a donc des hommes qui passent une partie de leur vie sans que leurs actes aient pu en rien mériter la grâce, que Dieu leur enverra comme un don purement gratuit... ; donc, on ne peut pas dire que tout homme dès son origine est constitué personnellement dans un état surnaturel.

Ce bonheur ne lui arrivera que par la suite. Après que, par sa bonne volonté, il aura écarté les obstacles à l'acceptation du don divin, « Dieu en vue des mérites du Christ, et, *quand cela Lui plaira*, lui donnera la grâce surnaturelle de la vocation à la foi » (3). Les théologiens sont unanimes sur ce

(1) *Ibid.*, ch. IV, n° 678.
(2) *Ibid.*. ch. V, n° 679.
(3) Cf. P. Hurter. *Théol. dogm.*, tome III, p. 63.

point. Citons par exemple Scheeben, qui écrit : « Puis donc que la créature n'est ordonnée à sa fin surnaturelle que par la grâce, et que la nature ne peut lui offrir qu'une simple disposition, il s'ensuit que la destination à la grâce n'est pas, comme la destination à la fin naturelle, donnée avec la nature ; elle dépend d'une vocation *particulière* de la part de Dieu. De plus... il n'est *pas nécessaire* que la concession de la grâce concorde avec la création de la nature... » (1). Il résulte en définitive, que, si avant cette concession surgit dans le cœur des non-baptisés, — à qui la méthode d'immanence s'adresse sans aucune distinction — quelque inquiétude, quelque exigence, quelque aspiration à l'infini, on ne peut voir en ces phénomènes psychologiques ni contre-coup du surnaturel immanent, ni signe anonyme d'un travail surnaturel quelconque.

En vain invoquerait-on contre cette conclusion l'antique élévation du genre humain à l'ordre surnaturel, dont le péché d'Adam l'a fait déchoir, ou encore en appellerait-on à la *vocation universelle* des hommes à la foi, comme le fait M. M. Blondel : « Mais ce qu'on a méconnu souvent, c'est que, *antérieurement* à la grâce habituelle et aux grâces actuelles et prévenantes, il y a une *autre grâce*, une *vocation première*, un *état* qui résulte de la perte du don initial, mais comme une aptitude à en recevoir la restitution » (2). — Que peut être en

(1) *La dogmatique*, trad. Bélet, tome III, p. 752.
(2) Cf. *Histoire et dogme*, p. 68, n. 1.

effet cette aptitude ? — Par rapport à l'élévation de chaque âme à la vie surnaturelle, elle n'est qu'une puissance obédientielle passive et négative ; l'absence de toute opposition au don de la grâce. On ne trouve pas plus en notre nature ; et toute la préparation positive, que l'on y veut voir, ne dépasse pas l'ordre naturel (1),

L'illusion contraire vient de la manière dont on conçoit la vocation universelle à la grâce. Considérée *dans le concret* et adressée à un individu, elle est une grâce, la grâce prévenante, qui, selon les paroles du concile de Trente, est « le commencement de la justification » (2). Avec elle naissent en nous des raisons séminales, des aptitudes positives d'ordre surnaturel ; mais nous avons vu que cette vocation n'a lieu qu'au moment où nous « sont communiqués les mérites de la passion du Christ » (3). — Considérée au contraire *dans l'abstrait* et antérieurement à la

(1) Cf. SUAREZ, *De Incarnat..*, disp. XXXI, sect. VI, q. XIII, art. 1, ad 4 ; et aussi SCHEEBEN, que nous aimons à citer non seulement à cause de la valeur même de son œuvre, mais encore parce que ses discussions, de beaucoup antérieures au problème de l'apologétique nouvelle, n'ont aucun caractère polémique. Il écrit dans *La Dogmatique*, trad. BÉLET, tome III, p. 704 : « On peut aussi sans doute considérer cette conservation, cette culture de la capacité naturelle, comme une disposition et préparation à la grâce ; elle est même une préparation *positive* en ce qu'elle facilite son opération, mais en ce qui concerne la réception de cette grâce, cette conservation est purement *négative* et indirecte ».

(2) *Sess.*, VI, ch. V.

(3) *Ibid.*, ch. III.

grâce prévenante, la vocation à la foi, qu'assure l'universelle volonté salvifique de Dieu, rend simplement le genre humain, *matière éloignée de l'Eglise*, *materia Ecclesiæ remota*, c'est-à-dire dans le sens théologique de ce mot « quelque chose d'apte sous certaines conditions à devenir l'Eglise » (1).

Saint Augustin s'exprime de même lorsqu'il parle des progrès de l'Eglise : « L'Eglise se sert des nations comme d'une *matière* pour son œuvre : des hérétiques, afin de prouver sa doctrine ; des schismatiques, afin de démontrer sa stabilité ; des juifs, afin de faire ressortir par comparaison sa propre beauté. Elle appelle les uns, écarte les autres ; elle délaisse ceux-ci, elle ouvre la voie à ceux-là ; à tous elle donne la *capacité* d'avoir part à la grâce divine, soit que les uns *doivent encore y être engendrés*, d'autres ressuscités, soit que d'autres y doivent être ramenés, d'autres réconciliés avec elle » (2). Mais cette matière laissée à elle seule n'est qu'une aptitude à recevoir la forme, le complément surnaturel ; et comme ce complément n'est

(1) Cf. P. Hurter, *Théol. dogm.*, tome I, p. 243.

(2) *De Vera religione*, c. vi ; édit. Migne, P. L., t. XXXIV, col. 127 : « Utitur Ecclesia gentibus ad *materiam* operationis suæ, hæreticis ad probationem doctrinæ suæ, schismaticis ad documentum stabilitatis suæ, judæis ad comparationem pulchritudinis suæ. Alios ergo invitat, alios excludit, alios relinquit, alios antecedit, omnibus tamen gratiæ Dei *participandæ* dat potestatem sive illi *formandi sint adhuc*, sive reformandi, sive recolligendi, sive admittendi ».

nullement dû à la nature, celle-ci n'est par rapport à lui qu'en *puissance obédientielle*. C'est le nom que l'on donne à la capacité que possède toute créature d'accomplir sur l'ordre et par l'assistance de Dieu des actes qui, naturellement, dépassent son pouvoir. Pure réceptivité, elle ne postule rien, elle n'est même pas, en effet, une réelle puissance passive (1).

L'on voit maintenant ce que l'on peut conclure du fait de l'universelle vocation à la foi. Elle place l'homme comme dans une atmosphère de grâce, mais cette grâce ne le pénétrera que le jour où lui aura été communiqué individuellement « le mérite de la passion du Christ » (2) ; alors seulement il sera dans un état positif surnaturel.

Auparavant, à cause de l'absence du surnaturel immanent, les élans, qui jailliront de son âme, seront entièrement naturels, et, encore une fois, ne postuleront aucun surnaturel même anonyme. — Après cependant il pourrait ne plus en être ainsi ; et si la méthode d'immanence, au lieu de s'adresser

(1) On dit parfois que la puissance passive est un principe d'appétition et d'exigences : « potentia passiva *proprie dicta* fertur appetitu innato seu exigentiæ in bona naturalia et debita, quibus actuetur » (P. Hurter, *Théol. dogm.*, tome II, p. 262). Mais la puissance passive ne postule rien, qui ne soit dû en quelque matière à l'être qui la possède ; elle ne postule donc en soi rien que de naturel ; et les désirs, qu'elle fait naître en « l'homme purement homme », ne dépassent pas cette limite.

(2) Cf. *Concile de Trente*, Sess. VI, ch. III.

à tous indistinctement, ne s'adressait en somme qu'à des baptisés, le problème pourrait se poser de la sorte : *en fait*, sous ces aspirations à l'infini, sous ce besoin incoercible d'un surcroît se cache peut-être l'appel de la grâce intérieure, du surnaturel immanent, à un *surnaturel transcendant anonyme?* — Mais en ce cas, sous peine de n'aboutir à rien, il reste à la méthode de nous faire découvrir et reconnaître ces contre-coups du surnaturel. — La chose est-elle possible ?

2. *Même si, en fait, sous certaines aspirations religieuses se manifeste une action surnaturelle, l'analyse immanente ne peut nous le découvrir.* — Pour devenir efficace et contraignante l'apologétique subjective devrait donc nous faire trouver en nous le signe indubitable et révélateur du surnaturel. C'est pourquoi elle tente de montrer dans certains besoins religieux un écho des exigences de la révélation, une trace, un contre-coup inévitable de la grâce qui nous travaille. Elle cherche à nous conduire ainsi au seuil de l'ordre surnaturel et à nous mettre par l'entremise de ces phénomènes en face d'un surnaturel immanent. Mais cet effort ne peut aboutir que si ces phénomènes sont en *connexion nécessaire et connaissable* avec ce surnaturel, au point d'en être comme la manifestation psychologique. Or, il est impossible d'affirmer cela pour tous les cas et en toute rigueur.

En dehors d'une révélation, la raison ne peut en

effet rien découvrir de ce qui concerne « l'élévation surnaturelle de l'homme et sa relation surnaturelle avec Dieu » (1). Si donc la philosophie amène un incrédule à constater son indigence d'un surcroît, ses aspirations à l'infini, etc.., il ne verra en cela que des phénomènes psychologiques qui poseront pour lui peut-être le problème du transcendant, mais ne le détermineront pas d'une *manière contraignante* à cette solution « subjective personnelle et singulière » qui est « la solution pratique par la foi » (2).

Le surnaturel même indirectement échappe à nos prises ; nous ne pouvons à son sujet que « tracer des cadres vides » (3). M. M. Blondel le reconnaît expressément : « sans un enseignement objectif et une révélation positive, nous ne pouvons par nous-même découvrir aucun dogme, obtenir aucune connaissance de la véritable réalité surnaturelle, dégager aucune notion de la grâce, même quand les touches secrètes de Dieu se traduisent déjà par des faits de conscience anonymes » (4). Ces paroles précisent le but, où peut viser la méthode d'immanence : « Quel sera le problème à résoudre pour l'apologétique ? Ce sera de faire prendre une conscience expresse de cet état et de ce travail (du surnaturel), non pas en découvrant par une analyse directe ce

(1) Cf. Lettre de S.S. Pie IX, à l'archevêque de Munich, contre J. Frohschammer, 11 déc. 1862.
(2) Cf. L. Laberthonnière, *Le problème relig.*, p. 16.
(3) Cf. M. Blondel, *Lettre sur les exigences*, etc..., p. 35.
(4) Cf. journal *L'Univers*, Lettre.. , le 12 mars 1907.

surnaturel (ce qui est impossible) ; mais en montrant que le surnaturel *objectivement proposé* est la clef de l'énigme humainement insoluble autant qu'humainement inévitable » (1). Tout se réduit donc à préparer l'âme à recevoir avec profit l'enseignement révélé, quand il se présentera de l'extérieur.

Le P. Laberthonnière cependant — s'il faut prendre son texte à la lettre, — espère tirer davantage de l'analyse immanente.

« Il faut partir, écrit-il, de la réalité vivante que nous sommes. Mais, puisqu'il existe un ordre surnaturel, puisque tout homme en fait — nous ne disons pas en droit — est appelé à vivre surnaturellement, c'est que Dieu agit par sa grâce sur le cœur de tout homme et le pénètre de sa charité ; c'est que l'action même qui constitue fondamentalement notre vie est en fait comme informée surnaturellement par Dieu. Si donc on suit l'expansion et le développement de l'action humaine, on devra voir apparaître et s'épanouir ce qu'elle recèle en son fond. Même méconnu, Dieu est toujours là. Et, en effet, en toute vie humaine, bon gré mal gré, sous les attitudes les plus diverses et les plus opposées, n'y a-t-il pas toujours le désir de posséder Dieu, le désir d'être Dieu ? Mais ce désir n'est pas naturel, je veux dire que l'homme ne saurait l'avoir par lui-même, car on ne peut pas posséder Dieu malgré lui comme on possède une chose ; il faut que Dieu se donne. Et si

(1) M. Blondel, Lettre partic., 6 février 1905.

l'homme désire posséder Dieu et être Dieu, c'est que déjà Dieu s'est donné à lui. Voilà comment dans la nature même peuvent se trouver et se trouvent des exigences au surnaturel. Ces exigences n'appartiennent pas à la nature en tant que nature, mais elles appartiennent à la nature en tant que pénétrée et envahie déjà par la grâce. S'il n'est pas légitime, ni même possible en un sens, de s'en tenir à une philosophie séparée, c'est qu'en fait, il n'y a pas de nature séparée.

« Par conséquent, en faisant la science de l'action humaine, puisque notre action est en même temps notre action et l'action de Dieu, on devra trouver en elle l'élément surnaturel qui entre dans sa constitution. En fait, l'action humaine postule le surnaturel. Assurément, cela ne veut pas dire qu'on trouve dans l'action la vérité surnaturelle sous sa forme précise et dogmatique. Mais cela veut dire que dans l'action qui, informée par la grâce, postule le surnaturel, on trouve ce qui nous permet de recevoir cette vérité et de lui donner un sens quand elle est révélée » (1). — Or, il semble bien qu'il s'agisse ici de la grâce subjective « principe organisateur » interne. « S'il n'y avait pas aussi en nous surnaturellement comme une idée directrice, la vérité révélée ne pourrait jamais devenir notre vérité... » (2).

(1) Cf. *Le problème religieux*, p. 21-23.
(2) *Ibid.*, p. 23.

Sans doute l'existence de cette grâce subjective est indubitable, mais il est impossible de la découvrir « en faisant la science de l'action humaine ». L'analyse psychologique n'a point cette puissance et la lui attribuer dans la science de l'action, c'est aboutir à ce que M. C. Piat appelait justement « une sorte d'ontologisme moral et dynamique » (1) ; c'est en même temps encourir les condamnations jadis portées contre J. Frohschammer (2) et renouvelées par le concile du Vatican (3). — En effet, « l'existence du surnaturel est de telle sorte qu'elle ne peut être l'objet d'aucune connaissance expérimentale naturelle, d'aucune sensation intérieure ou extérieure, et conséquemment d'aucune connaissance naturelle déductive ou inductive... » (4).

Par ailleurs, le texte du P. Laberthonnière appelle plusieurs remarques. D'abord on y trouve une confusion entre le concours divin et la grâce. Celle-ci est évidemment d'ordre surnaturel, celui-là est d'ordre naturel ; et cependant l'analyse la plus profonde ne peut nous en faire saisir le mécanisme, car il faudrait, pour qu'il en fût ainsi, que nous percevions directement le fond de notre être. Or, l'intros-

(1) Cf. *Revue de l'Institut catholique*, novembre-décembre 1906.

(2) Lettre de S.S. Pie IX à l'arch. de Munich, 11 décembre 1862, dans Denziger, n° 1525.

(3) *Sess.* III, cap. IV, *De fide et ratione*, n° 1, dans Denziger, n° 1643.

(4) Cf. Ch. Jules Didiot, *Loique surnat. subject.*, p. 10.

pection n'y réussit pas. Et puis, même alors on pourrait douter du résultat de l'enquête. Notre action, en effet, n'est pas constituée d'éléments juxtaposés dont les uns seraient de Dieu et les autres de nous ; elle se constitue, dans son ensemble indivisible, à la fois nôtre et dépendante du concours, par lequel Dieu nous maintient sans cesse dans l'existence : *In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus* (1). Il n'y a pas moyen de distinguer dans la totalité de notre action la part de Dieu et la part de l'homme (2).

Quant à la grâce qui plus tard viendra surnaturaliser notre vie, elle ne posera pas Dieu « en nous plus que nous n'y sommes nous-mêmes » (3). Elle n'absorbe pas la nature ; elle s'y ajoute seulement comme un surcroît d'une excellence infinie sans doute, mais aussi comme un accident, qui n'entame en rien l'autonomie de la substance intelligente et libre, où il est reçu. En conséquence, les phénomènes, que l'analyse interne saisit, jaillissent de notre âme elle-même ; et s'ils sont reconnus comme nôtres, c'est qu'en fait ils viennent réellement de nous.

Nos *aspirations à l'infini, notre désir de posséder Dieu* sont *nos* phénomènes. Ils provoqueront peut-être une manifestation religieuse, mais celle-ci ne permettra pas de conclure en toute certitude au

(1) *Actes des Apôtres*, XVII, 28.
(2) Cf. H. Goujon, *Les ennemis de la Raison*, etc..., p. 92.
(3) Cf. L. Laberthonnière, *Le problème religieux*, p. 17.

ujet de l'existence d'un surnaturel. Certes, on peut écrire : « Il est facile et intéressant de constater en effet que partout et en même temps dans l'humanité comme sous l'influence d'une poussée intérieure, l'idée du *surnaturel* est spontanément apparue et que partout et en tout temps elle a donné lieu à des manifestations religieuses » (1). Mais on n'est pas fondé par là à affirmer l'existence en l'homme d'un principe surnaturel, qui donne naissance à cette idée. La preuve en est que ce même fait permet également d'écrire : « plus est respectable le sentiment créateur de toute foi au surnaturel, plus il est flagrant que c'est ce sentiment qui a créé cette foi. Il n'y a rien de plus *naturel* que la foi au surnaturel » (2)...

En résumé, que nos désirs de Dieu, que nos aspirations à l'infini « soient en fait informés par la grâce », c'est possible, mais qu'il en soit *toujours* ainsi, de sorte que l'on puisse voir *avec certitude* en ces phénomènes des contre-coups de l'influence surnaturelle, c'est une hypothèse inadmissible (3);

(1) Cf. L. LABERTHONNIÈRE, *Le problème religieux*, p. 23, 1.

(8) Cf. F. BUISSON, *La Religion, la Morale et la Science*, 30.

(3) Ce point a été bien mis en lumière par le P. LE BA-IELET. *De l'apologétique traditionnelle et de l'apologetique oderne*, p. 89 : « Saint Cyprien (*epist. ad Donat.*, nos 4 et édit. Migne, P. L., tome IV, col. 288) a parlé de cette expérience intime du surnaturel dans l'âme du croyant, Suarez en reconnaît la valeur objective : « On peut

quant à dire que l'analyse immanente par « la scienc de l'action » fera trouver l'élément surnaturel qu s'insinue dans notre vie, c'est une hypothèse con damnée.

Conclusion. — Il n'est point nécessaire cependan que l'apologétique nouvelle s'embarrasse de ces hy pothèses pour rendre les services qu'on peut attendr d'elle. Au contraire, elle a tout intérêt à ne pas sorti du domaine philosophique, où elle s'est établie dè l'origine. Là, elle accomplit une œuvre de prépara tion nécessaire à plusieurs intelligences contem poraines, séduites par le monisme ou du moins pa le préjugé d'immanence absolue. Qu'elle renvers

éprouver en soi ces émotions divines, et de leurs effets *conjecturer* très fortement qu'elles sont divines et viennent du bon esprit : aussi les range-t-on parmi les motifs qui contribuent à la crédibilité de la foi ». (*De fide*, disp. IV, sect. VI, nº 4). Perçus par l'expérience intime et la réflexion, ces effets surnaturels peuvent donc devenir motif objectif d'adhésion à la vérité, mais *uniquement dans la mesure* où leur origine nous est connue. C'est là le point délicat ; car il y a pour tous le danger d'illusion et pour ceux qui n'ont pas encore la foi, la difficulté d'atteindre *la certitude* en cette matière ; les actes du Concile du Vatican nous en ont avertis ». — En somme, ces émotions pieuses, réels contre-coups parfois du surnaturel agissant en nous, ne peuvent pas fournir « à tous absolument » et d'une manière contraignante une démonstration stricte au sujet de l'existence du surnaturel. Elles peuvent cependant rendre la foi plus vive. Sous leur pression, en effet, les doutes s'évanouissent et l'âme se sent plus près de Dieu, qu'elle entrevoit d'un de ces regards du cœur que Pascal disait plus pénétrants que les regards de la raison.

cette barrière élevée *a priori* entre l'objet et le sujet, et qu'elle montre aussi, que notre immanence vivante, si réelle soit-elle, est relative à un transcendant, dont elle postule le secours. La *méthode selon l'immanence*, vraiment exclusive alors des doctrines de l'immanence, ouvrira la voie à l'apologétique objective et traditionnelle. C'est le vœu constant de M. M. Blondel : « Sans méconnaître le sens de l'apologétique objective, j'ai prétendu montrer que l'apologiste ne devait jamais faire abstraction dans le système de ses preuves de la nécessité préalable d'une préparation subjective pour que sa démonstration ait une efficacité possible »... (1). Et le résultat de cette préparation ne sera pas seulement intellectuel et théorique mais encore moral et pratique. En faisant prendre aux hommes une conscience plus vive de leur faiblesse, de leur indigence, de leur besoin d'un surcroît, en même temps que des aspirations incoercibles de leur âme, la méthode les disposera aux actes d'humilité et de bonne volonté qui inspirent la prière et attirent la grâce.

Puis, quand cette grâce prévenante touchera le cœur de l'homme, la prédication extérieure, l'affirmation d'un témoin, dont les miracles et les prophéties fondent l'autorité, sera reçue et acceptée dans un acte de foi surnaturelle. Les vérités révélées nous viendront du dehors, mais sans violer en rien notre autonomie intellectuelle et morale, puisque

(1) Lettre partic., 20 juin 1898.

nous ne les ferons nôtres, que si nous le voulons et après avoir vérifié les titres de celui qui nous les enseigne (1).

Enfin, pour que ces vérités ne restent pas à la surface de l'âme, pour qu'elles rendent féconde la vie surnaturelle créée en nous par la foi, et pour que nous ne soyons pas, selon le mot de saint Jude, « des nuées sans eaux emportées à tous les vents, des arbres d'automne, où il n'y a point de fruits » (2), il nous restera à faire dans une solution pratique et personnelle la synthèse des deux éléments présents en nous ; le donné de la révélation d'une part, et, d'autre part, le besoin d'un surcroît de lumière et de force. Le premier viendra combler le vide que dénonce le second et donner le mot à l'énigme de notre destinée (3). Cette synthèse s'opérera dans l'action, dans la pratique qui rend la foi plus vivante. C'est le secours que l'ascétisme apportera à l'œuvre de l'apologétique ; c'est aussi le couronnement qu'il donnera à l'œuvre de la révélation ; mais quelle que soit la puissance de l'action, celle-ci ne remplacera ni les motifs de crédibilité, ni la révélation elle-même.

(1) Cf. H. Goujon, *Les ennemis de la Raison*, etc..., p. 112, ch. VII : « Importance traditionnelle de la méthode de l'action » ; -- Cf. aussi p. 130 et 134.

(2) *Epist. cath., v. 12.*

(3) Cf. Card. Deschamps, *Œuvres complètes*, tome I, épigr.: « Il n'y a que deux faits à vérifier : l'un en vous, l'autre hors de vous ; ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux le témoin c'est vous-même ».

CHAPITRE X

Monisme et exemplarisme

Les nombreux débats qui ont mis aux prises la doctrine moniste et la doctrine catholique ont tous eu pour but — plus ou moins apparent — de déterminer notre relation avec cette divinité, dont le sentiment religieux rend la notion indestructible. Nous y avons vu l'esprit se balancer sans cesse entre deux affirmations opposées : l'une qui s'attache à rapprocher les deux termes, Dieu et l'homme, au point de les confondre et de les identifier ; l'autre, au contraire, qui pose et défend leur essentielle distinction. La première revêt des formes multiples pour dissimuler ses faiblesses ou pour échapper aux argumentations pressantes de la seconde. Celle-ci ne lui cède point en souplesse : elle suit en ses détours savants la pensée moniste, en dévoile les contradictions inévitables et découvre même la source de toutes les illusions modernes dans le préjugé d'immanence absolue.

De cette opposition fondamentale résulte une manière différente de solutionner ce problème ultime qui intéresse notre conduite et notre destinée : *Quel* PEUT *être, et quel* DOIT *être le commerce de l'homme avec Dieu ?*

§ I. — Solution moniste

L'éternelle tentation de l'homme a été de se faire Dieu : *Eritis sicut dii.* Elle date de nos origines même, comme le racontent les Livres Saints. Elle s'affirme par l'anthropomorphisme des païens, dont la forme la plus accentuée se montra chez les empereurs romains, que l'apothéose plaçait au rang des dieux. Depuis lors cette aspiration du « dieu déchu, qui se souvient des cieux », n'a jamais quitté le cœur de l'homme et souvent dans son impuissance à s'élever jusqu'à la divinité, il s'est résolu à rabaisser la divinité jusqu'à l'absorber dans l'humanité.

C'est là qu'en arrive le rationalisme malgré ses prétentions contraires. Sans parler du panthéisme, qui envahit toute doctrine après Aristote, depuis Zénon et les Stoïciens grecs ou romains, jusqu'aux Alexandrins, jusqu'aux Arabes et jusqu'à la Renaissance, — il est un fait remarquable et que met

ɔien en lumière l'histoire des systèmes modernes : Quiconque philosophe en dehors de la tradition :hrétienne aboutit à l'identification plus ou moins voilée de Dieu et de l'homme ou du monde. En vain Kant essaie de maintenir la transcendance du souverain Maître des sanctions ; ses disciples, avec une ogique irrésistible, ramènent l'Absolu dans le Moi, lans l'Idée, dans l'Humanité, dans le Surhomme. La notion d'immanence absolue, qu'ils érigent en logme, ne permet plus de concevoir un Dieu, qui ne soit point le fruit d'une évolution de la Nature. — Il n'est plus désormais possible de parler d'un ordre surnaturel, tel que l'entend le christianisme, qui le premier apporta cette notion. Si l'on en discute encore, c'est pour le nier en le déclarant « hors le la critique », comme Renan, ou pour tâcher d'effacer les limites qui le séparent de l'ordre naturel et que l'Eglise déclare infranchissables. Là est le point irréductible du conflit. Nous avons dit comment Hermès, Günther et Frohschammer en Allemagne, G. Lechartier, A. Loisy, Ed. Le Roy et bien d'autres en France ont échoué dans leurs tentatives le conciliation. Les ontologistes d'Italie n'ont pas été plus heureux. Tous sont entraînés à confondre es deux ordres, c'est-à-dire à nier le divin, ou plutôt, car la thèse est plus séduisante par son unité, à le faire rentrer dans l'humain.

Ce monisme orgueilleux prétend dominer la pensée contemporaine et inspirer la religion de l'avenir, dont Aug. Sabatier et M. F. Buisson nous ont

développé les principes dogmatiques et pratiques : Dieu est immanent en nous. « Je suis homme et rien de divin ne m'est étranger », et rien d'humain non plus, car au fond tout se fusionne ; l'individuation n'est qu'apparence..., si bien que, par un étrange retour, c'est au nom de l'immanence universelle, que l'autonomie individuelle de l'homme est niée. *Que devient alors le problème de la relation de l'homme avec Dieu ?* — Il s'évanouit, puisque s'efface graduellement toute distinction entre le fini et l'infini, entre la nature et le surnaturel, qui ne peut être désormais qu'un produit de l'évolution humaine. Par là même aussi s'évanouissent tous nos devoirs envers Dieu.

Nous avons longuement discuté ces conclusions et nous pensons avoir suffisamment défendu l'individuation et la personnalité de l'âme humaine (1) pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Ajoutons seulement que cette immanence réelle et *relative*, que nous avons reconnue sans cesse à l'aide de la *théorie des raisons séminales* dans l'ordre naturel, nous l'affirmons également dans l'ordre surnaturel, tel que le christianisme le conçoit. En effet, de ce que la grâce nous fait participer en quelque sorte à la nature divine *divinæ consortes naturæ* (2), il ne s'ensuit pas que notre nature humaine soit alors substantiellement modifiée. La grâce est une source

(1) Voir surtout le ch. VI.
(2) Cf. Saint PIERRE. *Epist.* IIa, I, 4.

d'énergies accidentelles, qui se greffent sur l'âme et sur ses puissances constitutives, afin d'en parfaire les opérations (1). Elle respecte l'autonomie relative de la nature, à laquelle elle est surajoutée. Aussi les actes, que nous faisons avec son assistance, sont réellement *nôtres*. Leur valeur nous est strictement personnelle ; c'est pourquoi ils peuvent nous mériter, selon l'expression de saint Paul « une couronne de *justice* » (2).

Certes, les dons gratuits sont pour nous de nouveaux principes d'action, que saint Thomas compare à des *raisons séminales* (3). Ils nous rendent à même d'atteindre la béatitude éternelle, mais leur évolution dépend encore de notre bonne volonté toujours soutenue par la grâce actuelle. Cette évolution *n'est pas également achevée* chez tous, et l'excellence des résultats acquis dans ce travail surnaturel mesurera notre récompense : « il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père » (4), dit Notre-Seigneur. Cette diversité prouve

(1) Cf. Saint Bonaventure, *Breviloq.*, V, 4 : « Licet una sit gratia vivificans, ramificari tamen necessario habet in varios habitus propter varias operationes ».

(2) *Epist.* II *ad Tim.*, IV, 8.

(3) Cf. *S. théol.*, I p., q. LXII, art. 3, in c.: « Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem *sicut ratio seminalis* in natura ad effectum naturalem ».

(4) Cf. Saint Jean, *Evang.*, XIV, 2. — Cf. *Concile de Florence*, dans Denziger, nº 588 ; — Saint Thomas, *S. théol.*, I p., q. XII, art. 6, in c., etc.

que l'élévation à l'ordre surnaturel n'entame nullement notre individuation personnelle et ne supprime pas notre distinction d'avec Dieu.

§ II. — Exemplarisme

Cette distinction même crée toute la difficulté. Quelle peut bien être la relation d'influence réciproque entre deux êtres, dont l'un est infini et l'autre fini ? Ce ne peut être qu'une double relation de causalité. L'un est *cause*, l'autre *effet* ; mais celui-ci est un effet substantiel, vivant, intelligent et libre, qui peut se retourner vers sa cause efficiente, en reconnaître la perfection et la bonté, l'aimer et partant la choisir à son tour comme *cause finale* de son opération.

Or, il y est naturellement porté, car l'effet est toujours en quelque point semblable à sa cause, et cette similitude engendre sympathie, amitié, désir d'une assimilation, d'une ressemblance plus parfaite. L'expérience psychologique confirme cette vue : il semble que l'organisation même de l'homme l'adapte à une fin, dont la poursuite le ramène vers Dieu ; l'incoercible aspiration de l'âme vers l'infini en témoigne. Dieu dès lors apparaît comme notre *Cause efficiente* et aussi comme notre *Cause finale*. —

Il ébauche son image dans notre âme, qui, par destinée, doit coopérer à son œuvre en accentuant en elle les traits de son divin modèle. De la sorte sera un peu diminuée l'infranchissable distinction qui les sépare, et la résultante de cette double relation, ainsi que du double effort complémentaire qu'elle suppose, sera la résultante de toute influence causale : un *accroissement de ressemblance mutuelle.* Mais comme l'un des termes est immuable, tout le mouvement d'approche et de progrès sera requis de l'autre. En définitive donc, tout se ramènera à une ascension de l'âme vers Dieu par le concours de la générosité divine et de la bonne volonté humaine.

Les étapes de cette merveilleuse ascension sont bien marquées par la théorie platonicienne de l'exemplarisme.

1° L'homme, dit la Bible, a été créé à l'image de Dieu ; mais c'est une image vivante, qui dès la première évolution de ses puissances natives commence spontanément à développer sa ressemblance initiale. Telle est sa fin naturelle. L'homme se sent destiné à une vie religieuse et morale, « à une vie semblable à la vie divine par son objet et par son but et dirigée vers Dieu son exemplaire » (1). La force qui l'entraîne alors ne lui est pas étrangère ; elle réside au sein même de son âme ; elle jaillit de sa similitude constitutive avec Dieu, pour qui il se sent fait, en

(1) Cf. M. J. Scheeben, *La Dogmatique*, trad. Bélet, t. III, p. 351.

qui seul il trouvera le repos (1). Même sans le savoir encore l'homme désire Dieu et son aspiration le rapproche de Dieu.

2° Puis, quand il réfléchit, il se reconnaît soumis à une loi naturelle, qui lui commande de tendre par l'harmonieuse expansion de ses énergies à une perfection, dont la philosophie exprime la belle formule : *imiter Dieu autant qu'il est possible.* Tel est l'irrésistible impératif, qui s'énonce au fond de toute conscience humaine.

3° Mais bientôt l'expérience nous fait constater notre faiblesse. Aux prises avec certaines tentations, la raison s'obscurcit, la volonté défaille, l'instinct et la sensibilité nous entraînent au mal. Alors, bien qu'avec ses seules forces l'homme puisse théoriquement répondre aux exigences de la loi naturelle ; en fait, il doit plus d'une fois avouer son impuissance. Il a besoin d'un surcroît, d'un secours que Dieu ne manque pas d'accorder à qui fait son possible. Ce secours moralement nécessaire à la pratique de la vertu peut être d'ordre naturel ; mais nous savons aussi qu'en fait il est le plus souvent d'ordre surnaturel.

C'est le début de la justification. Dieu soutient les efforts de l'homme en lui donnant sa grâce. Cet apport divin vivifie l'âme tout entière et lui confère *un degré nouveau de ressemblance avec Dieu.* La grâce

(1) *Ibid.*, p. 697, où se trouve bien commentée la parole de saint Augustin : *Fecisti nos ad te Domine*, etc.

sanctifiante, en effet, nous rend fils adoptifs du Père céleste, cohéritiers et frères de Jésus, dont nous devenons les fidèles images, « conformes imagines Filii » (1).

4° Ce principe de vie surnaturelle est d'une fécon-lité sans limites. De lui sortent les vertus théolo-gales et morales, qui étendent à l'infini les lumières le l'intelligence et les forces de la volonté. Les unes ious montrent avec une clarté plus grande notre des-inée suprême, en même temps que les autres nous ntraînent vers elle. Par leur moyen, nous atteignons cette charité parfaite, à cette union à Dieu, qui, elon le mot de saint Thomas, « nous identifie en uelque manière à notre fin éternelle » (2). Voilà ne déification analogique sans doute mais réelle : lle achève autant qu'il est possible notre ressem-lance avec Dieu.

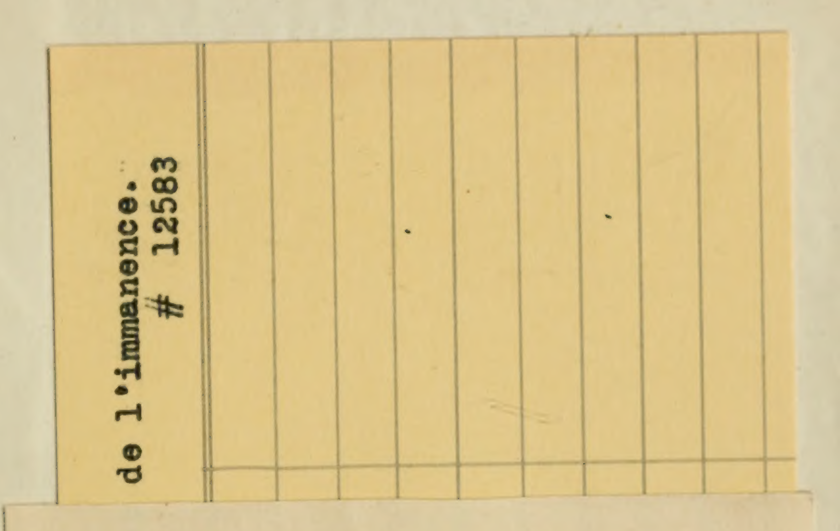
Ainsi s'accomplit notre destinée et se ferme le ercle de notre action, qui a son principe dans une essemblance ébauchée avec Dieu et qui trouve à se pprocher de son modèle son suprême honneur et a suprême récompense.

(1) *Epist. ad Rom.*, VIII, 29.
(2) Cf. S. *théol.*, Iª IIæ, q. LXII, art. 3, in c.

TABLE DES MATIERES

—

SAINT-AMAND (CHER). — IMPRIMERIE BUSSIÈRE.


de l'immanence.
12583